Cuestiones de identidad cultural

Stuart Hall y Paul du Gay
compiladores

Amorrortu editores
Buenos Aires- Madrid

Biblioteca de comunicación, cultura y medios
Director: Aníbal Ford
Questions of Cultural Identity, Stuart Hall y Paul du Gay, compiladores

Traducción, Horacio Pons

Amorrortu editores España SL
C/Velázquez, 117 - 6ª izqda. - 28006 Madrid

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723
Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-654-1
ISBN 0-8039-7883-9, Londres, edición original

301 CUE
Cuestiones de identidad cultural / compilado por Stuart Hall y Paul du Gay.- 1a ed.- Buenos Aires : Amorrortu, 2003.
320 p. ; 23x14 cm.- (Comunicación, cultura y medios)

Traducción de: Horacio Pons

ISBN 950-518-654-1

I. Hall, Stuart, comp. Du Gay, Paul, comp. - 1. Estudios culturales

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en septiembre de 2003.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Indice general

Sobre los colaboradores

Zygmunt Bauman es profesor emérito de sociología en la Universidad de Leeds. Entre sus libros más recientes se cuentan *Mortality, Immortality & Other Life Strategies* (Polity), *Postmodern Ethics* (Blackwell) y *Life in Fragments* (Blackwell).

Homi K. Bhabha es profesor de inglés en la Universidad de Chicago. Ha publicado, entre otros libros, *The Location of Culture* (1994).

James Donald enseña estudios mediáticos en la Universidad de Sussex. Entre sus publicaciones recientes se incluyen *Sentimental Education* (Verso) y las antologías *Race, Culture & Difference* (Sage) y *Space and Place* (Lawrence and Wishart), de las que fue coeditor. Fue director de las revistas *Screen Education* y *New Formations*.

Paul du Gay es catedrático de sociología y secretario del Pavis Centre for Sociological and Social Anthropological Studies de la Open University. Es autor de *Consumption and Identity at Work* (Sage, 1996).

Simon Frith es profesor de inglés y codirector del John Logie Baird Centre de la Universidad de Strathclyde, Glasgow. Su último libro es *Performing Rites: The Value of Popular Music* (Harvard, 1996).

Lawrence Grossberg es profesor de la cátedra Morris Davis de comunicación en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Dirige la revista internacional *Cultural Studies*. Entre sus publicaciones más recientes se cuentan *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, *Dancing in Spite of Myself: Essays in Cultural Studies* y *«It's a Sin» and Other Essays on Popular Culture and Postmodernity.*

Stuart Hall es profesor de sociología en la Open University. Autor de muchos trabajos en las áreas de la cul-

tura, la política y la raza, entre sus últimas publicaciones pueden mencionarse *Formations of Modernity* (1992) y *Modernity and its Futures* (1992).

Kevin Robins es profesor de geografía cultural en la Universidad de Newcastle upon Tyne e investigador del Centre for Urban and Regional Studies. Es autor de *Geografia dei Media* (Baskerville, 1993) y *Spaces of Identity* (Routledge, 1995, en colaboración con David Morley).

Nikolas Rose es profesor de sociología en el Goldsmiths College de la Universidad de Londres. Es autor de *The Psychological Complex* (Routledge, 1985), *Governing the Soul* (Routledge, 1990) e *Inventing Our Selves* (Cambridge, 1996). En la actualidad investiga los cambios en las racionalidades y tecnologías del poder político y el gobierno de la conducta.

Marilyn Strathern es profesora de antropología social en la Universidad de Cambridge. *The Gender of the Gift* (1988) es una crítica de las teorías antropológicas de la sociedad y las relaciones de género que se aplicaron a Melanesia, mientras que *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century* (1992) comenta la revolución cultural en su propio país. Su publicación más reciente es *Technologies of Procreation* (1993), de la que es coautora.

Prefacio

Los capítulos que forman este volumen tuvieron su origen en una serie de seminarios organizados por el Sociology Research Group de la Open University como parte de «Identidades culturales», su tema de investigación de 1993-1994. El objetivo de los seminarios era analizar por qué en los últimos años las cuestiones de identidad cultural adquirieron una visibilidad y prominencia crecientes en la teoría social y cultural, así como en diferentes campos de investigación de las ciencias sociales, los estudios culturales y las humanidades. Mediante la reunión de contribuciones que proceden de diferentes disciplinas y tradiciones teóricas, esta antología aspira a esclarecer y promover los debates sobre la «identidad cultural» y su significado en las formaciones sociales contemporáneas.

La introducción al volumen identifica algunos de los principales temas explorados en los capítulos que siguen, a la vez que trata de explicar por qué la cuestión de la identidad surgió con una forma tan precisa y al mismo tiempo tan deconstruida y descentrada. Sin embargo, ni la introducción ni el volumen en su conjunto pretenden aportar un informe «completo», ni siquiera en forma esquemática. Los lectores tampoco deben esperar un acuerdo total entre los colaboradores. La antología aspira, antes bien, a dar acceso a una amplia gama de cuestiones clave y posibles líneas de análisis.

Queremos agradecer a todos los participantes en la serie de seminarios, en particular a Henrie Lidchi, que prestó una ayuda sustancial para su organización y dinamismo, y a Kenneth Thompson, que presidió numerosas sesiones. Debemos agradecer también a la Facultad de Ciencias Sociales de la Open University, cuyo respaldo financiero permitió la concreción de los encuentros.

Por último, los autores de los capítulos soportaron con estoicismo las series sucesivas de alteraciones y enmiendas. Nuestro agradecimiento a ellos y a Pauline Turner, por su maravilloso desempeño como secretaria durante todo el proceso de producción.

1. Introducción: ¿quién necesita «identidad»?

Stuart Hall

En los últimos años se registró una verdadera explosión discursiva en torno del concepto de «identidad», al mismo tiempo que se lo sometía a una crítica minuciosa. ¿Cómo se explica este paradójico proceso? ¿Y en qué posición nos deja en cuanto al concepto? La deconstrucción se ha realizado en el interior de varias disciplinas, todas ellas críticas, de una u otra manera, de la noción de una identidad integral, originaria y unificada. La filosofía planteó en forma generalizada la crítica del sujeto autónomo situado en el centro de la metafísica occidental poscartesiana. El discurso de un feminismo y una crítica cultural influidos por el psicoanálisis desarrolló la cuestión de la subjetividad y sus procesos inconscientes de formación. Un yo incesantemente performativo fue postulado por variantes celebratorias del posmodernismo. Dentro de la crítica antiesencialista de las concepciones étnicas, raciales y nacionales de la identidad cultural y la «política de la situación» se esbozaron en sus formas más fundadas algunas aventuradas concepciones teóricas. ¿Qué necesidad hay, entonces, de otro debate más sobre la «identidad»? ¿Quién lo necesita?

Hay dos maneras de responder a esta pregunta. La primera consiste en señalar un rasgo distintivo de la crítica deconstructiva a la que fueron sometidos muchos de estos conceptos esencialistas. A diferencia de las formas de crítica que apuntan a reemplazar conceptos inadecuados por otros «más verdaderos» o que aspiran a la producción de conocimiento positivo, el enfoque deconstructivo somete a «borradura» los conceptos clave. Esto indica que ya no son útiles —«buenos para ayudarnos a pensar»— en su forma originaria y no reconstruida. Pero como no fueron superados dialécticamente y no hay otros conceptos ente-

ramente diferentes que puedan reemplazarlos, no hay más remedio que seguir pensando con ellos, aunque ahora sus formas se encuentren destotalizadas o deconstruidas y no funcionen ya dentro del paradigma en que se generaron en un principio (cf. Hall, 1995). La línea que los tacha permite, paradójicamente, que se los siga leyendo. Derrida describió este enfoque como pensar en el límite, pensar en el intervalo, una especie de doble escritura. «Por medio de esta doble escritura desalojada y desalojadora y detalladamente estratificada, debemos señalar también el intervalo entre la inversión, que pone abajo lo que estaba arriba, y el surgimiento invasor de un nuevo "concepto", un concepto que ya no puede y nunca podría ser incluido en el régimen previo» (Derrida, 1981). La identidad es un concepto de este tipo, que funciona «bajo borradura» en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto.

Un segundo tipo de respuesta nos exige señalar dónde, y en relación con qué conjunto de problemas, surge la *irreductibilidad* del concepto de identidad. Creo que en este caso la respuesta radica en su carácter central para la cuestión de la agencia y la política. Cuando hablo de política me refiero a la significación del significante «identidad» en las formas modernas de movilización política, su relación axial con una política de la situación, pero también a las dificultades e inestabilidades notorias que afectaron de manera característica todas las formas contemporáneas de «política identitaria». Al decir «agencia» no expreso deseo alguno de volver a una noción no mediada y transparente del sujeto o de la identidad como autores centrados de la práctica social, o de restaurar un enfoque que «coloca su propio punto de vista en el origen de toda historicidad, el cual, en síntesis, lleva a una conciencia trascendental» (Foucault, 1970, pág. xiv). Coincido con Foucault en que no necesitamos aquí «una teoría del sujeto cognosciente, sino una teoría de la práctica discursiva». Creo, sin embargo, que —como lo muestra con claridad la evolución de la obra de Foucault— este descentramiento no requiere un abandono o una abolición del «sujeto», sino

una reconceptualización: pensarlo en su nueva posición desplazada o descentrada dentro del paradigma. Al parecer, la cuestión de la identidad o, mejor, si se prefiere destacar el proceso de sujeción a las prácticas discursivas, y la política de exclusión que todas esas sujeciones parecen entrañar, la cuestión de la *identificación*, se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas.

La identificación resulta ser uno de los conceptos menos comprendidos: casi tan tramposo como «identidad», aunque preferible a este; y, sin duda, no constituye garantía alguna contra las dificultades conceptuales que han acosado a este último. Su uso implica extraer significados tanto del repertorio discursivo como del psicoanalítico, sin limitarse a ninguno de los dos. Este campo semántico es demasiado complejo para desentrañarlo aquí, pero al menos resulta útil establecer de manera indicativa su pertinencia para la tarea en cuestión. En el lenguaje del sentido común, la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento. En contraste con el «naturalismo» de esta definición, el enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre «en proceso». No está determinado, en el sentido de que siempre es posible «ganarlo» o «perderlo», sostenerlo o abandonarlo. Aunque no carece de condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos necesarios para sostenerla, la identificación es en definitiva condicional y se afinca en la contingencia. Una vez consolidada, no cancela la diferencia. La fusión total que sugiere es, en realidad, una fantasía de incorporación. (Freud siempre habló de ella en relación con «consumir al otro», como veremos dentro de un momento.) La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay «demasiada» o «demasiado poca»: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad. Co-

mo todas las prácticas significantes, está sujeta al «juego» de la *différance*. Obedece a la lógica del más de uno. Y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de «efectos de frontera». Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso.

De su uso psicoanalítico, el concepto de identificación hereda un rico legado semántico. Freud lo llama «la primera expresión de un lazo emocional con otra persona» (Freud, 1921/1991). En el contexto del complejo de Edipo, sin embargo, toma las figuras parentales como objetos a la vez amorosos y de rivalidad, con lo cual instala la ambivalencia en el centro mismo del proceso. «La identificación es, de hecho, ambivalente desde el comienzo mismo» (Freud, 1921/1991, pág. 134). En «Duelo y melancolía» no es lo que nos ata a un objeto existente, sino a una elección objetal abandonada. En primera instancia, es un «moldeado a imagen del otro» que compensa la pérdida de los placeres libidinales del narcisismo primario. Se funda en la fantasía, la proyección y la idealización. Su objeto es con igual probabilidad aquel que se odia como aquel que se adora; y es devuelto al yo inconsciente con igual frecuencia con que «nos saca de nosotros mismos». Freud elaboró la distinción crucial entre «ser» y «tener» al otro con referencia a la identificación: «Se comporta como un derivado de la primera fase oral de organización de la libido, en la que el objeto que deseamos se asimila comiéndolo y, de ese modo, se aniquila como tal» (1921/1991, pág. 135). «Vistas en su conjunto, las identificaciones —señalan Laplanche y Pontalis (1985)— no son en modo alguno un sistema relacional coherente. Dentro de una agencia como el superyó, por ejemplo, coexisten demandas que son diversas, conflictivas y desordenadas. De manera similar, el ideal del yo está compuesto de identificaciones con ideales culturales que no son necesariamente armoniosos» (pág. 208).

No sugiero con ello que todas estas connotaciones deban importarse al por mayor y sin traducción a nuestras reflexiones en torno de la «identidad», pero las menciono

para indicar los novedosos repertorios de significados con los cuales hoy se declina el término. El concepto de identidad aquí desplegado no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional. Vale decir que, de manera directamente contraria a lo que parece ser su carrera semántica preestablecida, este concepto de identidad *no* señala ese núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia; el fragmento del yo que ya es y sigue siendo siempre «el mismo», idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo. Tampoco es —si trasladamos esta concepción esencializadora al escenario de la identidad cultural— ese «yo colectivo o verdadero que se oculta dentro de los muchos otros "yos", más superficiales o artificialmente impuestos, que un pueblo con una historia y una ascendencia compartidas tiene en común» (Hall, 1990), y que pueden estabilizar, fijar o garantizar una «unicidad» o pertenencia cultural sin cambios, subyacente a todas las otras diferencias superficiales. El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación. Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente «estable» de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización, que en mi opinión son coextensos con la modernidad (Hall, 1996) y los procesos de migración forzada y «libre» convertidos en un fenómeno global del llamado mundo «poscolonial». Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han

representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. Se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma, y nos obligan a leerla no como una reiteración incesante sino como «lo mismo que cambia» (Gilroy, 1994): no el presunto retorno a las raíces sino una aceptación de nuestros «derroteros».* Surgen de la narrativización del yo, pero la naturaleza necesariamente ficcional de este proceso no socava en modo alguno su efectividad discursiva, material o política, aun cuando la pertenencia, la «sutura en el relato» a través de la cual surgen las identidades resida, en parte, en lo imaginario (así como en lo simbólico) y, por lo tanto, siempre se construya en parte en la fantasía o, al menos, dentro de un campo fantasmático.

Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa, inconsútil y sin diferenciación interna).

Sobre todo, y en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado «positivo» de cualquier término —y con ello su «identidad»— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo* (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993). A lo largo de sus trayectorias, las identidades pue-

* El autor hace aquí un juego entre las palabras *roots*, raíces, y *routes*, rumbos, caminos, derroteros, que son casi homófonas. (*N. del T.*)

den funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo *debido a* su capacidad de excluir, de omitir, de dejar «afuera», abyecto. Toda identidad tiene como «margen» un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le «falta». Laclau (1990) sostiene con vigor y persuasión que «la constitución de una identidad social es un acto de poder» dado que,

«Si (. . .) una objetividad logra afirmarse parcialmente, sólo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre / mujer, etc. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero. Sucede lo mismo con la relación negro-blanco, en que el blanco, desde luego, es equivalente a "ser humano". "Mujer" y "negro" son entonces "marcas" (esto es, términos marcados) en contraste con los términos no marcados de "hombre" y "blanco"» (Laclau, 1990, pág. 33).*

De modo que las «unidades» proclamadas por las identidades se construyen, en realidad, dentro del juego del poder y la exclusión y son el resultado, no de una totalidad natural e inevitable o primordial, sino del proceso naturalizado y sobredeterminado de «cierre» (Bhabha, 1994; Hall, 1993).

Si las «identidades» sólo pueden leerse a contrapelo, vale decir, específicamente *no* como aquello que fija el juego de la diferencia en un punto de origen y estabilidad, sino como lo que se construye en o través de la *différance* y es constantemente desestabilizado por lo que excluye, ¿cómo podemos entender su significado y teorizar su surgimiento? En su importante artículo «Difference, diversity

* «Marcados» debe entenderse aquí no sólo como «señalados», sino también con el matiz de «sospechosos» o «condenados». (*N. del T.*)

and differentiation», Avtar Brah (1992, pág. 143) formula una significativa serie de preguntas planteadas por estas nuevas maneras de conceptualizar la identidad:

«Pese a Fanon, todavía deben emprenderse muchos trabajos sobre el tema de la constitución del "otro" racializado en el dominio psíquico. ¿Cómo debe analizarse la subjetividad poscolonial racializada y de género? El hecho de que el psicoanálisis privilegie la "diferencia sexual" y la primera infancia, ¿limita su valor explicativo en lo concerniente a ayudarnos a comprender las dimensiones psíquicas de fenómenos sociales como el racismo? ¿Cómo se articulan el "orden simbólico" y el orden social en la formación del sujeto? En otras palabras, ¿cómo debe teorizarse el vínculo entre la realidad social y la realidad psíquica?» (1992, pág. 142).

Lo que sigue es un intento de empezar a responder esta decisiva pero perturbadora serie de preguntas.

En algunos trabajos recientes sobre este tópico, me he apropiado del término identidad de una forma que, sin duda, no es compartida por muchos y tal vez no sea bien entendida. Uso «identidad» para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (véase Hall, 1995). Son el resultado de una articulación o «encadenamiento» exitoso del sujeto en el flujo del discurso, lo que Stephen Heath llamó «una intersección» en su artículo pionero «Suture» (1981, pág. 106). «Una teoría de la ideología no debe iniciarse con el sujeto sino como una descripción de los efectos de sutura, la efectuación del enlace del sujeto con estructuras de sentido». Las identidades son, por así decirlo, las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre «sabe» (en este punto nos traiciona el

lenguaje de la conciencia) que son representaciones, que la representación siempre se construye a través de una «falta», una división, desde el lugar del Otro, y por eso nunca puede ser adecuada —idéntica— a los procesos subjetivos investidos en ellas. La idea de que una sutura eficaz del sujeto a una posición subjetiva requiere no sólo que aquel sea «convocado», sino que resulte investido en la posición, significa que la sutura debe pensarse como una *articulación* y no como un proceso unilateral, y esto, a su vez, pone firmemente la *identificación*, si no las identidades, en la agenda teórica.

Las referencias al término que describe la convocatoria hecha al sujeto por el discurso —la interpelación— nos recuerdan que este debate tiene una prehistoria significativa e inconclusa en los argumentos suscitados por el artículo de Althusser «La ideología y los aparatos ideológicos de Estado» (1971). Este artículo introdujo la noción de interpelación y la estructura especular de la ideología en un intento de eludir el economicismo y reduccionismo de la teoría marxista clásica de la ideología, y de reunir en un único marco explicativo tanto la función materialista de esta en la reproducción de las relaciones sociales de producción (marxismo) como (por medio de los elementos tomados de Lacan) su función simbólica en la constitución de los sujetos. En su reciente análisis de este debate, Michele Barrett hizo mucho para demostrar «la naturaleza profundamente dividida y contradictoria del argumento que Althusser empezaba a plantear» (Barrett, 1991, pág. 96; véase también Hall, 1985, pág. 102: «En ese artículo, los dos aspectos del difícil problema de la ideología quedaron fracturados, y desde entonces se asignaron a polos diferentes»). No obstante, el ensayo sobre los aparatos, como ha llegado a conocérselo, resultó ser un momento muy significativo, aunque no exitoso, del debate. Jacqueline Rose, por ejemplo, sostuvo en *Sexuality in the Field of Vision* (1986) que «la cuestión de la identidad —cómo se constituye y mantiene— es por lo tanto el tópico central por medio del cual el psicoanálisis entra en el campo político».

«Esta es una razón por la que el psicoanálisis lacaniano llegó a la vida intelectual inglesa, vía el concepto althusseriano de la ideología, a través de los caminos del feminismo y el análisis cinematográfico (un hecho a menudo utilizado para desacreditar a los tres). El feminismo, porque la cuestión de cómo se reconocen los individuos en cuanto varones o mujeres, la exigencia de que así lo hagan, parece mantener una relación fundamental con las formas de desigualdad y subordinación que aquel procura cambiar. El cine, porque su poder como aparato ideológico se apoya en los mecanismos de identificación y fantasía sexual en los cuales, al parecer, todos participamos, pero que —fuera del cine— sólo se admiten en su mayor parte en el diván. Si la ideología es eficaz, es porque funciona en los niveles más rudimentarios de la identidad psíquica y las pulsiones» (Rose, 1986, pág. 5).

Sin embargo, si no queremos pasar directamente de un reduccionismo economicista a un reduccionismo psicoanalítico, es necesario agregar que, si la ideología es eficaz, se debe a que actúa *a la vez* «en los niveles más rudimentarios de la identidad psíquica y las pulsiones» *y* en el nivel de la formación y las prácticas discursivas constituyentes del campo social; y los verdaderos problemas conceptuales radican en la articulación de estos campos mutuamente constitutivos pero no idénticos. El término identidad —que surge precisamente en el punto de intersección entre ellos— es así el lugar de la dificultad. Vale la peña añadir que es improbable que alguna vez podamos armonizar estos dos constituyentes como equivalentes: el inconsciente actúa entre ellos como la barrera o el corte que lo convierte en «el sitio de una perpetua postergación o aplazamiento de la equivalencia» (Hall, 1995) pero del cual, por ese motivo, no puede desistirse.

El artículo de Heath (1981) nos recuerda que Michel Pêcheux trató de elaborar un tratamiento del discurso dentro de la perspectiva althusseriana y constató, en sustancia, la brecha insalvable entre la primera y la segunda mitad del ensayo de Althusser en términos de «la pesada ausencia de una articulación conceptual elaborada entre

la *ideología* y el *inconsciente*» (citado en Heath, 1981, pág. 106). Pêcheux intentó hacer una «descripción con referencia a los mecanismos de la puesta en posición de sus sujetos» (Heath, 1981, págs. 101-2), utilizando la noción foucaultiana de la formación discursiva como factor «determinante de lo que puede y debe decirse». Heath presenta así el argumento de Pêcheux:

«Los individuos se constituyen como sujetos por medio de la formación discursiva, un proceso de sujeción en el cual [abrevando en los elementos lacanianos adoptados por Althusser en lo concerniente al carácter especular de la constitución de la subjetividad] el individuo es identificado como sujeto de esa formación en una estructura de desconocimiento (y presentado así como la fuente de los significados de los cuales es un efecto). La interpelación da nombre al mecanismo de esta estructura de desconocimiento, en concreto el término del sujeto en lo discursivo y lo ideológico, el punto de su correspondencia» (1981, págs. 101-2).

Dicha «correspondencia», sin embargo, permanecía inquietantemente sin resolución. La interpelación, aunque continúa usándose como un modo general de describir el «emplazamiento» del sujeto, estaba sometida a la famosa crítica de Hirst. Dependía —sostenía este— de un reconocimiento que, en sustancia, el sujeto debía ser capaz de efectuar *antes* de haberse constituido como sujeto dentro del discurso. «Ese algo que no es un sujeto debe tener ya las facultades necesarias para respaldar el reconocimiento que lo constituirá como sujeto» (Hirst, 1979, pág. 65). Este argumento demostró ser muy persuasivo para muchos de los ulteriores lectores de Althusser, y provocó en concreto una intempestiva interrupción en todo ese campo de investigación.

La crítica era sin duda formidable, pero es posible que la interrupción de toda investigación ulterior en ese punto haya resultado prematura. La crítica de Hirst logró mostrar que todos los mecanismos constituyentes del sujeto en el discurso como una interpelación (a través de la es-

tructura especular del desconocimiento, modelada sobre el estadio del espejo lacaniano) corrían el peligro de presuponer un sujeto ya constituido. Sin embargo, como nadie propuso renunciar a la idea del sujeto constituido en el discurso como un efecto, aún quedaba por demostrar cuál era el mecanismo no susceptible de ser considerado un supuesto previo que podía emprender esa constitución. El problema se postergó, sin haber sido resuelto. Algunas de las dificultades, al menos, parecían deberse a la excesiva aceptación a su valor nominal, y sin restricciones, de la propuesta un tanto sensacionalista de Lacan de que *todo* lo constitutivo del sujeto no sólo se produce a través de este mecanismo de resolución de la crisis edípica, sino que ocurre en el mismo momento. ¡La «resolución» de la crisis edípica, en el lenguaje extremadamente condensado de los ardorosos evangelistas lacanianos, *era* idéntica y se producía por medio del mecanismo equivalente a la sumisión a la Ley del Padre, la consolidación de la diferencia *sexual y la entrada en el lenguaje, así como —según* Althusser— a la afiliación a las ideologías patriarcales de las sociedades occidentales del capitalismo tardío! En estas condensaciones polémicas y equivalencias hipotéticamente alineadas se disuelve la noción más compleja de un sujeto en proceso. (¿El sujeto se racializa, nacionaliza y constituye como sujeto empresarial liberal tardío también en este momento?)

También Hirst parece haber asumido lo que Michele Barrett llama «el Lacan de Althusser». Sin embargo, tal como él lo expresa, «el complejo y azaroso proceso de formación de un adulto humano a partir de "un pequeño animal" no corresponde necesariamente al mecanismo althusseriano de la ideología (...) *a menos que el Niño* (...) permanezca en el estadio del espejo de Lacan o que llenemos su cuna de supuestos antropológicos» (Hirst, 1979). Su respuesta a esto es un tanto superficial. «No tengo quejas contra los Niños ni quiero calificarlos de ciegos, sordos o mudos con el mero objetivo de negar que poseen las capacidades de sujetos *filosóficos* y tienen los atributos de sujetos "cognoscientes" al margen de su formación y capacitación como seres sociales». Aquí está en discusión la ca-

pacidad de autorreconocimiento. Pero es injustificable suponer que el «reconocimiento» es un atributo puramente cognitivo, y menos aún «filosófico», e improbable que deba aparecer en el niño de una sola vez y establecer con ello un antes y un después. De manera inexplicable, en este punto las apuestas parecen haber sido efectivamente excesivas. No parece necesario dotar al «pequeño animal» de todo el aparato filosófico para explicar por qué puede tener la capacidad de «desconocerse» en la mirada desde el lugar del otro, que es todo lo que necesitamos para poner en movimiento el pasaje entre lo Imaginario y lo Simbólico en términos de Lacan. Después de todo, y de acuerdo con Freud, la investidura básica de las zonas de actividad corporal y el aparato de la sensación, el placer y el dolor ya debe estar «en juego», aunque sea en forma embrionaria, a fin de que pueda establecerse una relación de cualquier tipo con el mundo externo. Ya existe una relación con una fuente de placer —la relación con la Madre en el Imaginario— y, por lo tanto, también debe haber algo que sea capaz de «reconocer» qué es el placer. En su artículo sobre «El estadio del espejo», el propio Lacan señaló que «el niño, en un momento en que, por breve que sea, es superado por el chimpancé en inteligencia instrumental, ya puede, no obstante, reconocer su propia imagen en el espejo». Más aún, la crítica parece instalarse en una forma lógica más bien binaria, antes/después u o bien/o bien. El estadio del espejo no es el *comienzo* de algo, sino la *interrupción* —la pérdida, la falta, la división— que inicia el proceso «fundador» del sujeto sexualmente diferenciado (y el inconsciente), y esto depende no sólo de la formación instantánea de alguna capacidad cognitiva interna, sino de la ruptura dislocadora de la mirada desde el lugar del Otro. Para Lacan, sin embargo, ya hay un fantasma: la imagen misma que sitúa al niño divide su identidad en dos. Por otra parte, ese momento sólo tiene sentido en relación con la presencia y la mirada de apoyo de la madre, que garantiza al niño su realidad. Peter Osborne (1995) señala que en «The field of the Other», Lacan (1977*a*) describe a uno de los «padres sosteniéndolo frente al espejo», mientras el niño mira a la Madre en busca de

confirmación y la ve como un «punto de referencia (. . .) no su ideal del yo sino su yo ideal» (pág. 257). Este argumento, sugiere Osborne, «explota la indeterminación inherente a la discrepancia entre la temporalidad de la descripción lacaniana del encuentro del niño con su imagen corporal en el espejo como un "estadio" y el carácter puntual de su retrato de ese encuentro como una "escena", cuyo momento dramático se limita a las relaciones entre sólo dos "personajes": el niño y su imagen corporal». Sin embargo, como dice Osborne, o bien representa una adición crítica al argumento del «estadio del espejo» —en cuyo caso, ¿por qué no se desarrolla?— o bien introduce una lógica diferente cuyas implicaciones no se abordan en la obra ulterior de Lacan.

La idea de que hasta el momento del drama edípico no existe ningún elemento del sujeto es una lectura exagerada de Lacan. La afirmación de que la subjetividad no se constituye plenamente hasta que no «se resuelve» la crisis edípica no exige una pantalla en blanco, una *tabula rasa* o la concepción de un antes y un después del sujeto, iniciado por una especie de *coup de théâtre*, aun cuando —como lo señaló acertadamente Hirst— deje sin zanjar la relación problemática entre «el individuo» y el sujeto. (¿Qué *es* el «pequeño animal» individual que todavía no es un sujeto?)

Podríamos agregar que la de Lacan es sólo una de las muchas versiones de la formación de la subjetividad que toman en cuenta los procesos psíquicos inconscientes y la relación con el otro, y el debate tal vez parezca diferente ahora que el «diluvio lacaniano» comienza a amainar un tanto y ya no rige el poderoso impulso inicial en esa dirección que suscitó en nosotros el texto de Althusser. En su reciente y meditado análisis de los orígenes hegelianos del concepto de «reconocimiento» antes mencionado, Peter Osborne criticó a Lacan por «su absolutización de la relación del niño con la imagen al abstraerla del contexto de sus relaciones con otros (en particular, con la madre)», a la vez que la hace ontológicamente constitutiva de «la matriz simbólica en que el yo [*I*] se precipita en una forma primordial», y considera algunas otras variantes (Kristeva, Jessica Benjamin, Laplanche) que no están tan con-

finadas dentro del reconocimiento falso y alienado del guión lacaniano. Estos son indicadores útiles más allá del callejón sin salida en que nos ha dejado esta discusión, como secuela del «Lacan de Althusser», con las hebras del hilado psíquico y discursivo sueltas en nuestras manos.

A mi modo de ver, también Foucault aborda el callejón sin salida en que nos deja la crítica de Althusser por Hirst, pero lo hace, por así decirlo, desde la dirección opuesta. Con un ataque despiadado contra «el gran mito de la interioridad», y movido tanto por su crítica del humanismo y la filosofía de la conciencia como por su lectura negativa del psicoanálisis, Foucault también lleva a cabo una historización radical de la categoría del sujeto. Este es producido «como un efecto» a través y dentro del discurso, en el interior de formaciones discursivas específicas, y no tiene existencia y, sin duda, ninguna continuidad o identidad trascendental de una posición subjetiva a otra. En el trabajo «arqueológico» foucaultiano (*Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*), los discursos construyen posiciones subjetivas por medio de sus reglas de formación y «modalidades de enunciación». Aunque estas obras son intensamente fascinantes y originales, las críticas planteadas contra ellas, al menos en este aspecto, parecen justificadas. Estos textos proponen una descripción formal de la construcción de las posiciones subjetivas dentro del discurso, pero revelan poco sobre la causa por la cual algunos individuos ocupan ciertas posiciones y no otras. Al omitir analizar cómo interactúan las posiciones sociales de los individuos con la construcción de ciertas posiciones subjetivas discursivas «vacías», Foucault reinscribe una antinomia entre las posiciones subjetivas y los individuos que las ocupan. Así, su arqueología presenta un tratamiento formal crítico pero unidimensional del sujeto del discurso. Las posiciones subjetivas discursivas se convierten en categorías *a priori* que los individuos parecen ocupar de manera no problemática. McNay (1994, págs. 76-7) cita la observación clave de Brown y Cousins de que Foucault tiende a elidir aquí las «posiciones subjetivas de un enunciado con capacidades individuales de llenarlas» (Brown y Cou-

sins, 1980, pág. 272), por lo cual tropieza contra la misma dificultad que Althusser no logró resolver, pero por un camino diferente.

El pasaje crítico en la obra de Foucault de un método arqueológico a un método genealógico contribuye en mucho a hacer más concreto el «formalismo» un tanto vacío de sus primeros trabajos, lo cual se nota en especial en la vigorosa reintroducción del poder, que estaba ausente en el tratamiento más formal del discurso, en un lugar central, y en las estimulantes posibilidades abiertas por la discusión foucaultiana del carácter bilateral de la sujeción / subjetivación (*assujetissement*). Más aún, la posición central de las cuestiones de poder y la idea de que el discurso mismo es una formación reguladora y regulada, cuya entrada queda «determinada por las relaciones de poder que impregnan el reino social, a la vez que es constitutiva de ellas» (McNay, 1994, pág. 87), acercan la concepción de Foucault de la formación discursiva a algunas de las cuestiones clásicas que Althusser trató de abordar por medio del concepto de «ideología», desprovisto, por supuesto, de su reduccionismo de clase y sus insinuaciones economicistas y con pretensiones de verdad.

En el área de la teorización del sujeto y la identidad, empero, persisten algunos problemas. Una de las implicaciones de las nuevas concepciones del poder elaboradas en este corpus es la «deconstrucción» radical del cuerpo, el último residuo o refugio del «Hombre», y su «reconstrucción» en términos de sus formaciones históricas, genealógicas y discursivas. El cuerpo es construido, modelado y remodelado por la intersección de una serie de prácticas discursivas disciplinarias. La tarea de la genealogía, declara Foucault, «es exponer el cuerpo totalmente marcado por la historia y los procesos de destrucción del cuerpo por la historia» (1984, pág. 63). Si bien podemos aceptar esta afirmación, con sus radicales implicancias «constructivistas» (el cuerpo se vuelve infinitamente maleable y contingente), no estoy seguro de que podamos o debamos acompañar a Foucault en la proposición de que «en el hombre nada —ni siquiera su cuerpo— es suficientemente estable para servir de base al autorreconocimiento o a la posibili-

dad de comprender a otros hombres». Esto no se debe a que el cuerpo *es* ese referente estable y fiel para la autocomprensión, sino a que —aunque pueda tratarse de un «reconocimiento falso»— así *actuó precisamente como significante de la condensación de las subjetividades en el individuo*, y esta función no puede dejarse de lado por el mero hecho de que, como lo muestra efectivamente Foucault, no sea cierta.

Además, mi impresión es que, a pesar de los desmentidos de Foucault, su invocación del *cuerpo* como punto de aplicación de una diversidad de prácticas disciplinarias tiende a prestar a esta teoría de la regulación disciplinaria una especie de «concreción desplazada o descolocada» —una materialidad residual—, y de ese modo opera discursivamente para «resolver» o aparentar resolver la relación no especificada entre el sujeto, el individuo y el cuerpo. Para expresarlo con crudeza, vuelve a sujetar o «suturar» las cosas que la teoría de la producción discursiva de los sujetos, si se la llevara a sus extremos, fracturaría y dispersaría de manera irreparable. Creo que «el cuerpo» adquirió un valor totémico en la obra posfoucaultiana justamente a causa de ese status talismánico. Es casi la única huella que hemos dejado en la obra de Foucault de un «significante trascendental».

La crítica mejor establecida, sin embargo, se refiere al problema que debe enfrentar Foucault para teorizar la resistencia dentro de la teoría del poder desplegada en *Vigilar y castigar* y en la *Historia de la sexualidad*; la concepción integral de autovigilancia del sujeto que surge de las modalidades disciplinarias, confesionales y pastorales del poder analizadas en esos libros, y la ausencia de toda consideración de los factores susceptibles de interrumpir, impedir o perturbar de cualquier forma la fluida inserción de los individuos en las posiciones subjetivas construidas por esos discursos. La sumisión del cuerpo a través del «alma» a los regímenes normalizadores de la verdad constituye una poderosa manera de repensar la llamada «materialidad» del cuerpo (que fue productivamente abordada por Nikolas Rose y la escuela de la «gubernamentalidad», así como, de un modo diferente, por Judith Butler en *Bo-*

dies That Matter, 1993). Pero es difícil no tomar en serio la formulación de Foucault, con todas las dificultades que acarrea: a saber, que los sujetos así construidos son «cuerpos dóciles». No hay ninguna descripción teórica que explique cómo o por qué los cuerpos no deben aparecer siempre y para siempre en su debido lugar y el momento justo (exactamente el punto a partir del cual comenzó a desentrañarse la teoría marxista clásica de la ideología, y la dificultad misma que Althusser reinscribió al definir normativamente la función de la ideología como la de «reproducir las relaciones sociales de producción»). Por otra parte, no hay un planteamiento teórico del mecanismo psíquico o de los procesos internos mediante los cuales estas «interpelaciones» automáticas podrían producirse o —de manera más significativa— fracasar, ser resistidas o negociarse. Aunque esta obra es sin duda rica y productiva, sigue siendo cierto, entonces, que aquí «Foucault pasa con demasiada ligereza de describir el poder disciplinario como una *tendencia* dentro de formas modernas de control social a postularlo como una fuerza monolítica firmemente instalada que satura todas las relaciones sociales. Esto lo lleva a sobrestimar la eficacia del poder disciplinario y a plantear una idea empobrecida del individuo, incapaz de explicar las experiencias que están al margen del reino del cuerpo "dócil"» (McNay, 1994, pág. 104).

El hecho de que esto resultó obvio para Foucault, aun cuando muchos de sus seguidores todavía lo rechacen como una crítica, es notorio en el nuevo cambio distintivo de su obra que indican los últimos volúmenes (inconclusos) de su llamada *Historia de la sexualidad* (*El uso de los placeres*, 1987; *La inquietud de sí*, 1988, y, en la medida en que podemos colegirlo, el volumen inédito y —desde el punto de vista de la crítica recién mencionada— crítico sobre «Las perversiones»). Puesto que aquí, sin alejarse demasiado de su perspicaz trabajo sobre el carácter productivo de la regulación normativa (no hay sujeto al margen de la Ley, como lo expresa Judith Butler), Foucault admite tácitamente que no basta con que la Ley emplace, discipline, produzca y regule; debe existir también la producción correspondiente de una respuesta (y, con ello, la capa-

cidad y el aparato de la subjetividad) por el lado del sujeto. En la introducción crítica a *El uso de los placeres*, Foucault enumera lo que para entonces cabía esperar de su obra —«la correlación entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad en culturas específicas»—, para luego agregar críticamente

«las prácticas mediante las cuales los individuos se vieron en la necesidad de concentrar la atención en sí mismos, descifrarse, reconocerse y admitirse como sujetos de deseo, poniendo en juego entre unos y otros cierta relación que les permitía descubrir, en el deseo, la verdad de su ser, fuera natural o caído. En suma, con esta genealogía la idea era investigar cómo fueron inducidos los individuos a practicar, en sí mismos y en otros, una hermenéutica del deseo» (1987, pág. 5).

Foucault describe este aspecto —correctamente, a nuestro juicio— como «un tercer cambio, a fin de analizar lo que se denomina "sujeto". Parecía apropiado buscar las formas y modalidades de la relación con el yo mediante las cuales el individuo se constituye y reconoce como sujeto». Foucault, sin duda, no haría nada tan vulgar como desplegar realmente el término «identidad», pero creo que con «la relación con el yo» y la constitución y el reconocimiento de «sí mismo» [*«himself»*] (*sic*) como sujeto nos aproximamos a una parte del territorio que, en los términos antes establecidos, pertenece a la problemática «identitaria».

No es este el lugar para describir de principio a fin las muchas ideas productivas que fluyen del análisis de Foucault sobre los juegos de verdad, la elaboración del trabajo ético, los regímenes de autorregulación y autoconfiguración y las tecnologías del yo que intervienen en la constitución del sujeto deseante. No hay aquí, sin duda, un único pasaje a la «agencia», la intención y la volición (aunque existan, y en un lugar muy central, las prácticas de la libertad que impiden que este sujeto sea nunca un mero y dócil cuerpo sexualizado).

Pero tenemos la *producción* del yo como un objeto en el mundo, las prácticas de autoconstitución, reconocimiento

y reflexión, la relación con la regla, junto con la escrupulosa atención a la regulación normativa, y las coacciones de las reglas sin las cuales no se produce ninguna «sujeción/subjetivación» [*«subjectification»*]. Este es un avance significativo, dado que aborda por primera vez en las obras fundamentales de Foucault la existencia de algún paisaje interior del sujeto, ciertos mecanismos internos de acatamiento a la regla, así como su fuerza objetivamente disciplinadora, que impide la caída de la descripción en el «behaviorismo» y objetivismo que amenazan algunas partes de *Vigilar y castigar.* A menudo, Foucault describe muy acabadamente en esta obra la ética y las prácticas del yo como una «estética de la existencia», una estilización deliberada de la vida cotidiana; y sus tecnologías se demuestran con la mayor eficacia en las prácticas de autoproducción, en modos específicos de conducta y en lo que por obras ulteriores hemos llegado a reconocer como una especie de *performatividad.*

Creo que podemos ver aquí, entonces, que el rigor escrupuloso de su pensamiento empuja a Foucault, a través de una serie de cambios conceptuales en diferentes etapas de su obra, a admitir que, como el descentramiento del sujeto no es su destrucción y el «centramiento» de la práctica discursiva no puede funcionar sin la constitución de sujetos, el trabajo teórico no puede cumplirse plenamente sin complementar la descripción de la regulación discursiva y disciplinaria con una descripción de las prácticas de la autoconstitución subjetiva. Para Marx, para Althusser, para Foucault, nunca bastó con elaborar una teoría que explicara cómo se convoca a los individuos a su lugar en las estructuras discursivas. Siempre fue preciso exponer, además, cómo se constituyen los sujetos; y en esta obra Foucault se esforzó por mostrarlo, con referencia a prácticas discursivas, a la autorregulación normativa y a tecnologías del yo históricamente específicas. Resta saber si también necesitamos, por decirlo de algún modo, cerrar la brecha entre una y otra cosa: vale decir, una teoría que señale cuáles son los mecanismos mediante los cuales los individuos, como sujetos, se identifican (o no se identifican) con las «posiciones» a las cuales se los convoca; y que indique

cómo modelan, estilizan, producen y «actúan» esas posiciones, y por qué nunca lo hacen completamente, de una vez y para siempre, *mientras que otros no lo hacen nunca* o se embarcan en un proceso agonístico constante de lucha, resistencia, negociación y adaptación a las reglas normativas o reguladoras con las que se enfrentan y a través de las cuales se autorregulan. En resumen, queda pendiente la exigencia de pensar esta relación del sujeto con las formaciones discursivas *como una articulación* (todas las articulaciones son verdaderamente relaciones de «correspondencia no necesaria», esto es, se fundan en la contingencia que «reactiva lo histórico»; cf. Laclau, 1990, pág. 35).

En consecuencia, es tanto más fascinante constatar que, cuando por fin Foucault se movió *efectivamente* en esa dirección (en una obra después trágicamente interrumpida), se vio impedido, desde luego, de acudir a una de las principales fuentes de reflexión sobre este aspecto olvidado, a saber, el psicoanálisis; impedido de moverse en esa dirección por su propia crítica de este como una mera red más de relaciones disciplinarias de poder. Lo que produjo fue, en cambio, una *fenomenología* discursiva del sujeto (abrevando tal vez en fuentes e influencias anteriores cuya importancia para él ha sido un tanto subestimada) y una genealogía de las *tecnologías del yo*. Pero se trataba de una fenomenología que corría el riesgo de caer bajo el peso de un énfasis excesivo en la intencionalidad, precisamente porque no podía enfrentarse con *el inconsciente*. Para bien o para mal, esa puerta ya estaba cerrada de antemano.

Por suerte, no permaneció cerrada por mucho tiempo. En *Gender Trouble* (1990) y más especialmente en *Bodies That Matter* (1993), Judith Butler abordó, a partir de su interés en «los límites discursivos del "sexo"» y la política del feminismo, las transacciones complejas entre el sujeto, el cuerpo y la identidad, para lo cual reunió en un marco analítico ideas extraídas de una perspectiva foucaultiana y psicoanalítica. Con la adopción de la postura de que el sujeto se construye discursivamente y que no lo hay an-

tes o al margen de la Ley, Butler elabora un argumento rigurosamente fundamentado en el cual sostiene que

«el sexo es, desde el principio, normativo; es lo que Foucault llamó un "ideal regulatorio". En este sentido, entonces, el sexo no sólo funciona como una norma, sino que es parte de una práctica regulatoria que produce (por medio de la repetición o reiteración de una norma sin origen) los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza regulatoria se ilustra como una especie de poder productivo, el poder de producir —deslindar, circular, diferenciar— los cuerpos que controla (. . .) el "sexo" es un constructo ideal que se materializa forzosamente a través del tiempo» (Butler, 1993, pág. 1).

La materialización se replantea aquí como un efecto de poder. La idea de que el sujeto se produce en el curso de su materialización tiene un sólido fundamento en una teoría performativa del lenguaje y el sujeto, pero la performatividad queda despojada de sus asociaciones con la volición, la elección y la intencionalidad y (contra algunas de las lecturas erróneas de *Gender Trouble*) se relee «no como el acto por medio del cual un sujeto da origen a lo que nombra, sino más bien como el poder reiterativo del discurso de producir los fenómenos que regula y constriñe» (Butler, 1993, pág. 2).

Sin embargo, desde el punto de vista del argumento que se desarrolla aquí, el cambio decisivo es «una vinculación de este proceso de "asunción" de un sexo con la cuestión de la *identificación* y los medios discursivos por los cuales el imperativo heterosexual permite ciertas identificaciones sexuadas e impide o desaprueba otras» (Butler, 1993, pág. 5). Este lugar central asignado a la cuestión de la identificación, junto con la problemática del sujeto que «asume un sexo», da acceso en la obra de Butler a un diálogo crítico y reflexivo entre Foucault y el psicoanálisis, que es enormemente productivo. Es cierto que Butler no propone un metaargumento teórico elaborado para explicar la forma como las dos perspectivas, o la relación entre lo discursivo y lo psíquico, «se piensan» en conjunto en su

texto, más allá de una sugerente indicación: «Tal vez haya un modo de someter el psicoanálisis a una redescripción foucaultiana, aun cuando el propio Foucault rechazó esa posibilidad». Sea como fuere,

«este texto acepta como un punto de partida la idea de Foucault de que el poder regulatorio produce los sujetos que controla, y que el poder no sólo se impone externamente sino que actúa como el medio regulatorio y normativo gracias al cual se forman los sujetos. El retorno al psicoanálisis, entonces, está orientado por la inquietud de saber cómo ciertas normas regulatorias forman un sujeto "sexuado" en términos que establecen el carácter indistinguible de la formación psíquica y corporal» (1993, pág. 23).

La significación de la postura de Butler para el argumento es mucho más pertinente, sin embargo, porque se desarrolla en el contexto de la discusión del género y la sexualidad, moldeada por el feminismo, y por lo tanto recurre directamente a las cuestiones de la identidad y la política identitaria y a las antes planteadas por el trabajo de Avtar Brah sobre la función paradigmática de la diferencia sexual con respecto a otros ejes de exclusión. En este punto Butler argumenta con vigor que todas las identidades actúan por medio de la exclusión, a través de la construcción discursiva de un afuera constitutivo y la producción de sujetos abyectos y marginados, aparentemente al margen del campo de lo simbólico, lo representable —«la producción de un "afuera", un dominio de efectos inteligibles» (1993, pág. 22)—, que luego retorna para trastornar y perturbar las exclusiones prematuramente llamadas «identidades». Butler despliega este argumento con eficacia en lo concerniente a la sexualización y la racialización del sujeto: un argumento que exige ser elaborado si se pretende que la constitución de sujetos en y a través de los efectos regulatorios normalizadores del discurso racial alcance el desarrollo teórico hasta ahora reservado al género y la sexualidad (aunque el ejemplo mejor trabajado por esta autora tiene que ver, desde luego, con la producción de las formas de abyección sexual e

ininteligibilidad vivida habitualmente «normalizadas» como patológicas o perversas).

Según lo señaló James Souter (1995), «la crítica interna que Butler hace de la política identitaria feminista y sus premisas fundacionales cuestiona la adecuación de una política representacional cuya base es la presunta universalidad y unidad de su sujeto, una categoría inconsútil de mujeres». La paradoja es que, como en todas las otras identidades tratadas políticamente de una manera fundacional, esta identidad «se basa en la exclusión de mujeres "diferentes" (. . .) y en la priorización normativa de las relaciones heterosexuales como fundamento de la política feminista». Esta «unidad», sostiene Souter, es una «unidad ficticia», «producida y restringida por las mismas estructuras de poder mediante las cuales se busca la emancipación». De manera significativa, sin embargo, como también afirma Souter, esto *no* induce a Butler a sostener que todas las nociones de identidad deberían, por ende, abandonarse debido a sus defectos teóricos. En rigor, esta autora toma la estructura especular de la identificación como una parte crítica de su argumento. Pero admite que tal argumento sugiere, *en efecto*, «los límites necesarios de la política identitaria».

«En este sentido, las identificaciones pertenecen a lo imaginario; son esfuerzos fantasmáticos de alineación, lealtad, cohabitaciones ambiguas y transcorpóreas que perturban al yo [*I*]; son la sedimentación del "nosotros" en la constitución de cualquier yo [*I*], el presente estructurante de la alteridad en la formulación misma del yo [*I*]. Las identificaciones nunca se construyen plena y definitivamente; se reconstituyen de manera incesante y, por eso, están sujetas a la volátil lógica de la reiterabilidad. Son lo que se ordena, consolida, recorta e impugna constantemente y, a veces, se ve forzado a ceder el paso» (1993, pág. 105).

El esfuerzo, hoy, de pensar la cuestión de la distintividad de la lógica dentro de la cual el cuerpo racializado y etnicizado se constituye de manera discursiva, por medio

del ideal normativo regulatorio de un «eurocentrismo compulsivo» (a falta de una palabra diferente), no puede incorporarse meramente a los argumentos antes esbozados con brevedad. Pero estos recibieron un enorme impulso original de esa enredada e inconclusa argumentación, demostrativa, más allá de toda duda, de que el cuestionamiento y la teorización de la identidad son un asunto de considerable significación política que probablemente sólo será promovido cuando tanto la necesidad como la «imposibilidad» de las identidades, y la sutura de lo psíquico y lo discursivo en su constitución, se reconozcan de manera plena e inequívoca.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londres: New Left Books. [*Lenin y la filosofía*, México: Era, 1970.]

Barrett, M. (1991) *The Politics of Truth*, Cambridge: Polity Press.

Bhabha, H. (1994) «The Other question», en *The Location of Culture*, Londres: Routledge. [*El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2002.]

Brah, A. (1992) «Difference, diversity and differentiation», en J. Donald y A. Rattansi, eds., *Race, Culture and Difference*, Londres: Sage, págs. 126-45.

Brown, B. y Cousins, M. (1980) «The linguistic fault», *Economy & Society* 9(3).

Butler, J. (1990) *Gender Trouble*, Londres: Routledge. [*El género en disputa*, México: Paidós, 2001.]

(1993) *Bodies That Matter*, Londres: Routledge. [*Cuerpos que importan*, Buenos Aires: Paidós, 2003.]

Derrida, J. (1981) *Positions*, Chicago: University of Chicago Press. [*Posiciones*, Valencia: Pre-Textos, 1977.]

Foucault, M. (1970) *The Order of Things*, Londres: Tavistock. [*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1968.]

(1972) *The Archaeology of Knowledge*, Londres: Tavistock. [*La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1972.]

(1977) *Discipline and Punish*, Harmondsworth: Penguin. [*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI, 1976.]

(1981) *The History of Sexuality Volume 1*, Harmondsworth: Penguin. [*Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 1985.]
(1984) «Nietzsche, genealogy, history», en P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin. [*Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-Textos, 1988.]
(1987) *The Use of Pleasure*, Harmondsworth: Penguin. [*Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, México: Siglo XXI, 1986.]
(1988) *The Care of the Self*, Harmondsworth: Penguin. [*Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, México: Siglo XXI, 1987.]
Freud, S. (1991) [1921] *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, en *Civilization, Society and Religion, Selected Works*, vol. 12, Harmondsworth: Penguin. [*Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, 24 vols., 1978-1985, vol. 18, Buenos Aires: Amorrortu editores.]
Gilroy, P. (1994) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres: Verso.
Hall, S. (1985) «Signification, representation and ideology: Althusser and the post-structuralist debates», *Critical Studies in Mass Communication* 2(2).
(1990) «Cultural identity and diaspora», en J. Rutherford, ed., *Identity*, Londres: Lawrence & Wishart.
(1993) «Cultural identity in question», en S. Hall, D. Held y T. McGrew, eds., *Modernity and Its Futures*, Cambridge: Polity Press.
(1995) «Fantasy, identity, politics», en E. Carter, J. Donald y J. Squites, eds., *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*, Londres: Lawrence & Wishart.
(1996) «When was the post-colonial?», en L. Curti e I. Chambers, eds., *The Post-Colonial in Question*, Londres: Routledge.
Heath, S. (1981) *Questions of Cinema*, Basingstoke: Macmillan.
Hirst, P. (1979) *On Law and Ideology*, Basingstoke: Macmillan.
Lacan, J. (1977*a*) *Ecrits*, Londres: Tavistock. [*Escritos*, décima edición, 2 vols., México: Siglo XXI, 1984.]
(1977*b*) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Londres: Hogarth Press. [*El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 1986.]
Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres: Verso. [*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.]

Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1985) *The Language of Psychoanalysis*, Londres: Hogarth Press. [*Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona: Paidós, 1996.]
McNay, L. (1994) *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press
Osborne, P. (1995) *The Politics of Time*, Londres: Verso.
Rose, J. (1986) *Sexuality in the Field of Vision*, Londres: Verso.
Souter, J. (1995) «From *Gender Trouble* to *Bodies That Matter*», manuscrito inédito.

2. De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad

Zygmunt Bauman

«La identidad sigue siendo el problema que fue a lo largo de toda la modernidad», dice Douglas Kellner, y agrega que, «lejos de desaparecer en la sociedad contemporánea, es, antes bien, reconstruida y redefinida», aunque apenas unos párrafos más adelante pone en duda la factibilidad de esa «reconstrucción y redefinición», al señalar que «la identidad se convierte hoy en un juego libremente elegido, una presentación teatral del yo» y que «cuando uno cambia radicalmente de identidad a voluntad, puede correr el riesgo de perder el control».[1] La ambivalencia de Kellner refleja la ambivalencia actual de la cuestión. Hoy escuchamos hablar de la identidad y sus problemas más que nunca antes en los tiempos modernos. No obstante, nos preguntamos si la presente obsesión no es más que otro caso de la regla general de las cosas que se advierten *ex post facto*; cuando se desvanecen, caen en la bancarrota o se dislocan.

A mi juicio, si bien es cierto que la identidad «sigue siendo el problema», *no* es «el problema que fue a lo largo de toda la modernidad». A decir verdad, si el «problema *moderno* de la identidad» era cómo construirla y mantenerla sólida y estable, el «problema *posmoderno* de la identidad» es en lo fundamental cómo evitar la fijación y mantener vigentes las opciones. En el caso de la identidad, como en otros, la palabra comodín de la modernidad fue «creación»; la palabra comodín de la posmodernidad es «reciclaje». O bien podemos decir: si el «medio que era el mensaje» de la modernidad era el papel fotográfico (pién-

[1] Douglas Kellner, «Popular culture and constructing postmodern identities», en Scott Lash y Jonathan Friedman, eds., *Modernity and Identity*, Oxford: Basil Blackwell, 1992.

sese en los álbumes familiares en incesante aumento, cuyas páginas amarillentas describían una tras otra la lenta acumulación de sucesos generadores de una identidad, irreversibles e imposibles de borrar), el último medio posmoderno es la cinta de video (eminentemente borrable y reutilizable, calculada para no guardar nada para siempre, que admite los sucesos de hoy con la única condición de borrar los de ayer y rezuma el mensaje universal de que todo lo considerado digno de grabarse lo es «hasta nuevo aviso»). La principal angustia relacionada con la identidad de los tiempos modernos era la preocupación por la perdurabilidad; hoy es el interés en evitar el compromiso. La modernidad construía en acero y hormigón; la posmodernidad construye en plástico biodegradable.

Como tal, la identidad es una invención moderna. Decir que la modernidad llevó a la «descontextualización» de la identidad o la dejó «libre de trabas» es afirmar un pleonasmo, puesto que en ninguna época «se convirtió» en un problema; fue un «problema» desde su nacimiento: *nació como problema* (es decir, como algo con lo cual es necesario hacer algo: como una tarea) y sólo podía existir como problema; era un problema y de ese modo estaba lista para nacer, precisamente debido a esa experiencia de subdeterminación e independencia que llegó a enunciarse *ex post facto* como «descontextualización». La identidad no se habría coagulado en una entidad visible y captable en ninguna otra forma que la «descontextualizada» y «libre de trabas».

Pensamos en la identidad cuando no estamos seguros del lugar al que pertenecemos; es decir, cuando no estamos seguros de cómo situarnos en la evidente variedad de estilos y pautas de comportamiento y hacer que la gente que nos rodea acepte esa situación como correcta y apropiada, a fin de que ambas partes sepan cómo actuar en presencia de la otra. «Identidad» es un nombre dado a la búsqueda de salida de esa incertidumbre. De allí que, si bien la palabra es de manera notoria un sustantivo, se comporte como un verbo, pero un verbo extraño, sin lugar a dudas: sólo aparece en futuro. Aunque objetivada con demasiada frecuencia como un atributo de una entidad

material, la identidad tiene el status ontológico de un proyecto y un postulado. Decir «identidad postulada» es decir una palabra de más, ya que no hay ni puede haber otra identidad que la postulada. La identidad es una proyección crítica de lo que se demanda o se busca con respecto a lo que es; o, aún más exactamente, una afirmación indirecta de la inadecuación o el carácter inconcluso de lo que es.

La identidad se incorporó a la mentalidad y la práctica modernas ataviada desde el inicio como una tarea individual. Correspondía al individuo encontrar un escape de la incertidumbre. Ni por primera ni por última vez, los problemas socialmente creados iban a ser resueltos por los esfuerzos individuales, y las enfermedades colectivas se remediarían gracias a la medicina privada. No es que los individuos quedaran librados a su propia iniciativa y se confiara en su sagacidad; muy por el contrario, el hecho de poner en la agenda la responsabilidad individual por la autoformación generó una multitud de entrenadores, tutores, docentes, asesores y guías, todos los cuales afirmaban tener un conocimiento superior sobre las identidades que podían adquirirse y poseerse. Los conceptos de construcción de la identidad y de cultura (vale decir, de la idea de la incompetencia individual, la necesidad de educación colectiva y la importancia de educadores profesionales y bien informados) nacieron y sólo podían nacer juntos. La identidad «descontextualizada» anunció simultáneamente la libertad de elección del individuo y su dependencia de la guía experta.

La vida moderna como peregrinaje

La figura del peregrino no fue una invención moderna; es tan antigua como la cristiandad. Pero la modernidad le dio una nueva prominencia y un cariz seminalmente novedoso.

Mientras Roma yacía en ruinas —abatida, humillada y saqueada y devastada por los nómades de Alarico—, san

Agustín anotaba la siguiente observación: «Está escrito que Caín construyó una ciudad, mientras que Abel, como si fuera un mero peregrino en la tierra, no levantó ninguna». «La verdadera ciudad de los santos está en el cielo»; aquí, en la tierra, dice san Agustín, los cristianos erran «como si peregrinaran a través del tiempo en busca del Reino de la eternidad».[2]

Para los peregrinos de todas las épocas, la verdad está en otra parte; el verdadero lugar siempre está distante en el tiempo y el espacio. Cualquiera sea el sitio en que esté hoy el peregrino, no es donde debería ni donde sueña estar. La distancia entre el verdadero mundo y este mundo del aquí y ahora está constituida por la discordancia entre lo que debe alcanzarse y lo que se ha logrado. La gloria y solemnidad del destino futuro degradan el presente y se burlan de él. ¿Qué finalidad puede tener la ciudad para el peregrino? Para él sólo las calles tienen sentido, no las casas; las casas lo tientan a quedarse y relajarse, a olvidar el destino. Aun las calles, sin embargo, pueden revelarse más como obstáculos que como ayuda, más como trampas que como vías públicas. Pueden desorientar, desviar de la senda correcta, descarriar. «La cultura judeocristiana», escribe Richard Sennett, «tiene que ver, en sus mismas raíces, con experiencias de dislocación y desamparo espiritual (. . .) Nuestra fe comenzó reñida con el lugar».[3]

En la pluma de san Agustín, la frase «somos peregrinos a través del tiempo» no era una exhortación sino la exposición de un hecho. No importa lo que hagamos, somos peregrinos, y poco podemos hacer al respecto aunque lo deseemos. La vida terrenal no es sino una breve obertura a la persistencia eterna del alma. Sólo unos pocos desearían y serían capaces de componer la obertura por sí mismos, a tono con la música de las esferas celestiales: convertir su contingencia en un destino conscientemente abrazado.

[2] San Agustín, *The City of God*, traducción de Gerald S. Walsh *et al.*, Nueva York: Image, 1958. [*La Ciudad de Dios*, Buenos Aires: Club de Lectores, 2 vols., 1989.]

[3] Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, Londres: Faber and Faber, 1993, pág. 6. [*La conciencia del ojo*, Barcelona: Versal, 1991.]

Esos pocos tendrían que escapar de las distracciones de la ciudad. El hábitat que deben escoger es el desierto. El desierto del eremita cristiano estaba distante del bullicio de la vida familiar, lejos de la ciudad y la aldea, de lo mundano, de la *polis*. El desierto significaba poner distancia entre uno mismo y sus deberes y obligaciones, la calidez y la agonía de estar con otros, ser mirado por otros, ser forjado y moldeado por su escrutinio, sus demandas y sus expectativas. Aquí, en la cotidianidad mundana, nuestras manos estaban atadas, y también nuestros pensamientos. Aquí, el horizonte estaba repleto de cobertizos, graneros, matorrales, bosquecillos y torres de iglesias. Aquí, nos moviéramos donde nos moviéramos, estábamos *en un lugar*, y estar en un lugar significaba no moverse, hacer lo que el lugar requería que se hiciese. El desierto, al contrario, era una tierra aún no repartida y, por eso, la tierra de la autocreación. El desierto, decía Edmond Jabès, «es un espacio en el cual un paso cede su lugar al siguiente, que lo deshace, y el horizonte significa la esperanza de un mañana que hable». «No vamos al desierto a buscar identidad sino a perderla, a perder nuestra personalidad, a volvernos anónimos (. . .) Y entonces sucede algo extraordinario: oímos hablar al silencio».[4] El desierto es el arquetipo y el invernadero de la libertad salvaje, desnuda, primigenia y esencial, que no es sino la ausencia de límites. Lo que hacía que en él los eremitas se sintieran tan cerca de Dios era la impresión de verse a sí mismos como dioses: no limitados por el hábito y la convención, por las necesidades de sus propios cuerpos y las almas de otras personas, por sus hechos pasados y sus acciones presentes. En palabras de los teóricos de nuestros días, diríamos que los eremitas fueron los primeros que vivieron de principio a fin la

[4] Edmond Jabès, *The Books of Questions*, vol. 2, traducción de Rosemarie Waldrop, Hanover: Wesleyan University Press, 1991, pág. 342 [*El libro de las preguntas*, 2 vols., Madrid: Siruela, 1990-1991]. Edmond Jabès, *The Book of Margins*, traducción de Rosemarie Waldrop, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pág. xvi. Jabès cita las palabras de Gabriel Bounoure: «Por su exclusión de la vivienda, el desierto abre un "otra parte" infinito al vagabundeo del hombre. Aquí, ningún aquí tiene sentido» (*The Book of Margins*, pág. 16).

experiencia del yo «descontextualizado» y «libre de trabas». Eran como dioses, porque todo lo que hacían lo hacían *ab nihilo*. Su peregrinaje hacia Dios era un ejercicio de autoconstrucción (por eso la Iglesia, que deseaba ser la única línea de conexión con Dios, desconfió de ellos desde el inicio y pronto se tomó la molestia de obligarlos a entrar en las órdenes monásticas, bajo la estrecha supervisión de reglas y rutinas).

Los protestantes, como nos dijo Weber, realizaron una hazaña impensable para los solitarios eremitas de antaño: se convirtieron en *peregrinos del mundo interior*. Inventaron la forma de embarcarse en un peregrinaje sin abandonar el hogar, y de abandonar el hogar sin quedarse sin techo. Sólo pudieron hacerlo, sin embargo, porque el desierto se había extendido y penetrado profundamente en las ciudades, hasta el umbral mismo de sus casas. No se aventuraron en el desierto; era el mundo de su vida diaria el que se tornaba más y más «desértico». Como el desierto, el mundo se quedaba sin lugares; los rasgos conocidos habían sido suprimidos, pero a los nuevos, destinados a reemplazarlos, se les adjudicaba un papel que antaño se creía exclusivo de las dunas. En la nueva ciudad de la modernidad posterior a la Reforma, el desierto empezaba del otro lado de la puerta.

El protestante, ese fijador de pautas (¿o no es sino una alegoría?) para el hombre moderno —así nos dice Sennett—, se sentía «tentado por el yermo, por un lugar de vacío que no le hiciera ninguna demanda seductora». En ese aspecto, no era diferente del eremita. La diferencia era que, en vez de viajar al desierto, el protestante se esforzaba por hacer que el desierto fuera a él: por rehacer el mundo a semejanza del desierto. «Impersonalidad, frialdad y *vacío* son palabras esenciales en el lenguaje protestante del ambiente; expresan el deseo de ver el exterior como un valor nulo, faltante».[5] Este es el tipo de lenguaje en que uno habla del desierto: de la nada que espera convertirse en algo, aunque sea por un momento; de la insignificación a la espera de un significado, aunque sea pasajero;

[5] Sennett, *The Conscience of the Eye*, *op. cit.*, págs. 44, 46.

del espacio sin contornos, dispuesto a aceptar cualquiera que se le ofrezca, aunque sea hasta que se le propongan otros; de un espacio sin las cicatrices de surcos pretéritos, pero fértil de expectativas de cuchillas afiladas; de tierras vírgenes aún por arar y cultivar; de la tierra del perpetuo comienzo; del lugar no-lugar cuyo nombre e identidad son los del aún no. En esa tierra, el destino del peregrino abre los senderos, y apenas hay otros caminos que deban tenerse en cuenta.

En esa tierra, comúnmente llamada sociedad moderna, el peregrinaje ya no es la elección de un modo de vida; menos aún una elección heroica o piadosa. Vivir la propia vida como peregrinaje ya no es el tipo de sabiduría ética revelada a los elegidos y probos o iniciada por ellos. El peregrinaje es lo que hacemos por necesidad, para evitar perdernos en un desierto; para conferir una finalidad al caminar mientras vagamos sin rumbo por la tierra. Al ser peregrinos, podemos hacer más que caminar: podemos caminar *hacia*. Podemos mirar atrás, contemplar las huellas de nuestros pies en la arena y verlas como un camino. Podemos reflexionar sobre el camino pasado y verlo como un *progreso hacia*, un avance, un *acercamiento a*; podemos distinguir entre «atrás» y «adelante», y trazar el «camino por delante» como una sucesión de huellas que aún tienen que marcar como cicatrices de viruela la tierra sin rasgos. El rumbo, el objetivo fijado en el peregrinaje de una vida, da forma a lo informe, hace un todo de lo fragmentario, presta continuidad a lo episódico.

El mundo como desierto impone vivir la vida como peregrinaje. Pero como la vida es un peregrinaje, el mundo ante nuestras puertas es semejante a un desierto, sin marcas, ya que aún resta darle su sentido por medio del vagabundeo que lo transformará en el camino hacia la meta donde se encuentra el sentido. Esa «introducción» del sentido ha sido llamada «construcción de la identidad». El peregrino y el mundo semejante al desierto por el que camina adquieren su sentido *juntos*, y *cada uno a través del otro*. Ambos procesos pueden y deben continuar, porque hay una distancia entre la meta (el sentido del mundo y la identidad del peregrino, siempre por alcanzar,

siempre en el futuro) y el momento presente (la posición del vagabundeo y la identidad del vagabundo).

Tanto el sentido como la identidad sólo pueden existir como *proyectos*, y lo que permite su existencia es la distancia. La «distancia» es lo que denominamos, en el lenguaje «objetivo» del espacio, la experiencia a la que en términos psicológicos «subjetivos» aludimos como insatisfacción y menosprecio del aquí y el ahora. La «distancia» y la «insatisfacción» tienen el mismo referente, y ambas tienen sentido dentro de la vida vivida como peregrinaje.

«La diferencia de cantidad entre el placer de satisfacción *demandado* y el realmente *obtenido* representa el factor impulsor que no permitirá detención alguna en ninguna posición alcanzada, sino que, en palabras del poeta, "empuja siempre y sin descanso hacia adelante" (*Fausto*)», señalaba Freud en *Más allá del principio de placer.* Janine Chasseguet-Smirgel propone un comentario extenso de esa observación seminal, rastreando el inicio del autodesarrollo, la construcción de la identidad, etc., en la condición primaria de la gratificación demorada, la distancia insalvable entre el ideal del yo y las realidades del presente.[6]

La «distancia» se traduce como «demora»... El paso a través del espacio es una función del tiempo, las distancias se miden por el tiempo necesario para abolirlas. «Aquí» está la espera, «allí» está la gratificación. ¿Cuánto hay desde aquí hasta allí, de la espera a la gratificación, del vacío al sentido, del proyecto a la identidad? ¿Diez, veinte años? ¿Lo que tardamos en vivir nuestra vocación de principio a fin? El tiempo que podemos usar para medir las distancias debe ser como las reglas: recto, de una sola pieza, con marcas equidistantes, hecho de un material duro y sólido. Y así era, en efecto, el tiempo de los proyectos modernos del «vivir hacia». Como la vida misma, era direccional, continuo e imposible de torcer. «Seguía su mar-

[6] Janine Chasseguet-Smirgel, *The Ego-Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*, traducción de Paul Barrows, Londres: Free Association Books, 1985. [*El ideal del yo: ensayo psicoanalítico sobre la enfermedad de idealidad*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1991.]

cha» y «pasaba de largo». Tanto la vida como el tiempo estaban hechos a la medida del peregrinaje.

En términos prácticos, para el peregrino, para el hombre moderno, esto significaba que en una etapa bastante temprana de la vida podía, debía y tenía que seleccionar con confianza su punto de llegada, con la seguridad de que la línea recta del tiempo de vida que tenía por delante no se curvaría, torcería o descarriaría, no se interrumpiría ni volvería atrás. La demora de la gratificación, así como la frustración momentánea que generaba, eran un factor vigorizador y el origen del fervor por la construcción de la identidad, en la medida en que se combinaran con la confianza en el carácter lineal y acumulativo del tiempo. La principal estrategia de la vida como peregrinaje, de la vida como construcción de la identidad, era «ahorrar para el futuro», pero ahorrar para el futuro sólo tenía sentido como estrategia si uno podía estar seguro de que ese futuro recompensaría los ahorros con intereses y de que la bonificación, una vez acumulada, no sería retirada, que los ahorros no se devaluarían antes de la fecha de distribución de los beneficios ni se los consideraría moneda sin curso legal; que lo que hoy se ve como capital se verá del mismo modo mañana y pasado mañana. Los peregrinos apostaban a la solidez del mundo por el que caminaban; un tipo de mundo en el cual uno puede contar la vida como un relato continuo, un relato «dador de sentido», una historia tal que hace de cada suceso el efecto del anterior y la causa del siguiente, y de cada edad una estación en el camino hacia la realización. El mundo de los peregrinos —de los *constructores* de identidad— debe ser ordenado, determinado, previsible, firme; pero, sobre todo, debe ser un tipo de mundo en el cual las huellas de sus pies queden grabadas para siempre, a fin de mantener la traza y el registro de viajes pasados. Un mundo en que viajar pueda ser, en efecto, un peregrinaje. Un mundo hospitalario para los peregrinos.

El mundo inhospitalario para los peregrinos

El mundo ya no es hospitalario para los peregrinos. Al ganar su batalla, la perdieron. Lucharon para que el mundo fuera sólido y lo hicieron flexible, a fin de que la identidad pudiese *construirse a voluntad*, pero *sistemáticamente*, piso por piso y ladrillo por ladrillo. Procedieron a convertir en un desierto el espacio en que debía construirse la identidad. Comprobaron que el desierto, aunque reconfortantemente carente de rasgos para quienes buscan dejar su marca, no conserva bien los rasgos. Cuanto más fácil es estampar una huella, más fácil es borrarla. Una ráfaga de viento lo hará. Y los desiertos son lugares ventosos.

Pronto se dejó ver que el verdadero problema no es cómo construir la identidad, sino cómo preservarla; no importa lo que levantemos en la arena, es improbable que se trate de un castillo. En un mundo semejante a un desierto no cuesta mucho abrir una senda; lo difícil es reconocerla como tal momentos después. ¿Cómo distinguir una marcha hacia adelante de una trayectoria en círculos, de un eterno retorno? Resulta virtualmente imposible hacer de las transitadas extensiones de arena un itinerario, y menos aún la hoja de ruta de un viaje de toda una vida.

El significado de la identidad, señala Christopher Lasch, «se refiere tanto a las personas como a las cosas. En la sociedad moderna, unas y otras perdieron su solidez, su carácter definido y su continuidad». Un mundo construido con objetos duraderos fue reemplazado «por productos descartables destinados a una obsolescencia inmediata». En ese mundo, «las identidades pueden adoptarse y descartarse como un cambio de ropa».[7] El horror de la nueva situación es que cualquier trabajo diligente de construcción puede resultar en vano; su atractivo consiste en no estar limitado por ensayos pasados, en que nunca hay derrotas irrevocables y las «opciones siempre se mantienen abiertas». Tanto el horror como el atractivo hacen que la vida como peregrinaje difícilmente sea viable

[7] Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, Londres: Pan Books, 1985, págs. 32, 34, 38.

como estrategia, y es improbable escogerla como tal. Pocos la elegirán, de todos modos. Y no con grandes posibilidades de éxito.

En el juego de la vida de los consumidores posmodernos, las reglas cambian durante su desarrollo. Por lo tanto, la estrategia sensata es hacer que cada partida sea corta, de modo que un juego de la vida jugado con sensatez exige la división de una gran partida general, con enormes apuestas, en una serie de juegos breves y limitados con apuestas pequeñas. La «resolución de vivir día por día» y «la descripción de la vida cotidiana como una serie de emergencias menores»[8] se convierten en los principios rectores de toda conducta racional.

Hacer que la partida sea corta significa estar en guardia contra los compromisos de largo plazo. Negarse a quedar «fijado» de una manera u otra. No atarse al lugar. No casar la propia vida a una sola vocación. No jurar coherencia y lealtad a nada ni a nadie. No *controlar* el futuro, sino *negarse a hipotecarlo*: tener la precaución de que las consecuencias de cada partida no sobrevivan a la partida misma, y renunciar a la responsabilidad por las que lo hacen. Prohibir al pasado pesar sobre el presente. En síntesis, amputar el presente en ambos extremos, cercenarlo de la historia, abolir el tiempo en cualquier otra forma que no sea la de una colección insípida o una secuencia arbitraria de momentos presentes; un *presente continuo.*

Una vez desarmado y despojado de su condición de vector, el tiempo ya no estructura el espacio. En el terreno, no hay más «hacia adelante» o «hacia atrás»; lo único que cuenta es la aptitud de no quedarse quieto. El *buen estado físico* [*fitness*] —la capacidad de ir rápidamente al lugar de la acción y estar dispuesto a asumir las experiencias ni bien se presentan— tiene precedencia sobre la *salud,* la idea de un patrón de normalidad y la intención de mantenerlo estable y sin mella. Toda demora, incluida la «demora de la gratificación», pierde su significado; no queda ninguna flecha del tiempo para medirla.

[8] *Ibid.*, págs. 57, 62.

Y de ese modo la dificultad ya no es cómo descubrir, inventar, construir, armar (e incluso comprar) una identidad, sino cómo impedir que esta se nos pegue. La identidad bien construida y duradera deja de ser un activo para convertirse en un pasivo. El eje de la estrategia en la vida posmoderna no es construir una identidad, sino evitar su fijación.

¿De qué serviría en nuestro mundo una estrategia del «progreso» al estilo del peregrino? No sólo ha desaparecido el empleo de por vida, sino que oficios y profesiones tomaron la confusa costumbre de aparecer de la nada y desvanecerse sin aviso, y difícilmente puedan vivirse como «vocaciones» weberianas. Para frotar sal sobre la herida, la demanda de las destrezas necesarias para ejercer esas profesiones rara vez dura tanto como el tiempo requerido para adquirirlas. Los empleos ya no están protegidos, y sin duda alguna no lo está más la estabilidad de los lugares donde se desempeñan; cada vez que se pronuncia la palabra «racionalización», uno sabe a ciencia cierta que se avecina la desaparición de más puestos de trabajo. No es mucho mejor la suerte de la estabilidad y confiabilidad de la red de relaciones humanas. La nuestra es la era de la «relación pura» de Anthony Giddens, que «se entabla por lo que vale, por lo que cada persona puede obtener» y, por lo tanto, «puede terminar, más a o menos a voluntad, por decisión de cualquiera de las partes en cualquier momento dado»; la era del «amor confluente» que «discrepa con las cualidades "para siempre" y "único" del complejo del amor romántico», de modo que «el romance ya no puede equipararse a la permanencia»; la era de la «sexualidad plástica», es decir, el goce sexual «amputado de su antiquísima integración con la reproducción, el parentesco y las generaciones».[9] Difícilmente podamos «enganchar» una identidad a relaciones que en sí mismas están irreparablemente «desenganchadas»; y se nos aconseja con solem-

[9] Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press, 1992, págs. 58, 137, 61, 52, 27. [*La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid: Cátedra, 1995.]

nidad que no lo intentemos, dado que el compromiso intenso, el apego profundo (y ni hablar de la lealtad, ese homenaje a la hoy obsoleta idea de que el apego tiene consecuencias vinculantes, mientras que el compromiso significa obligaciones), pueden lastimar y herir cuando llegue el tiempo de apartarse del compañero, como casi con seguridad llegará. El juego de la vida es rápido y no deja tiempo para hacer una pausa, pensar y tramar planes en detalle. Pero una vez más, para sumar impotencia al desconcierto, las reglas del juego cambian mucho antes de que este se termine. En este, nuestro «casino cósmico» (como dice George Steiner), los valores que debemos atesorar y buscar activamente, las recompensas por las cuales luchar y las estratagemas que es preciso desplegar para conseguirlas se calculan para alcanzar «un impacto máximo y una obsolescencia instantánea». *Impacto máximo*, dado que en un mundo hipersaturado de información la atención se convierte en el más escaso de los recursos y sólo un mensaje escandaloso —y que lo sea más que el anterior— tiene posibilidades de atraerla (hasta el siguiente escándalo); y *obsolescencia instantánea*, pues apenas se ocupó es preciso despejar el sitio de la atención, para dejar lugar a los nuevos mensajes que golpean a la puerta.

El resultado global es la *fragmentación* del tiempo en *episodios*, cada uno de ellos amputado de su pasado y su futuro, cerrado en sí mismo y autónomo. El tiempo ya no es un río, sino una serie de lagunas y estanques.

Ninguna estrategia de vida coherente y cohesiva surge de la experiencia que puede recogerse en un mundo semejante: ninguna estrategia remotamente reminiscente de la sensación de finalidad y la vigorosa determinación del peregrinaje. Nada surge de esa experiencia salvo algunas reglas prácticas, en su mayoría negativas: no planifique viajes demasiado largos —cuanto más cortos, más posibilidades de completarlos—; no se apegue emocionalmente a personas que conoce en las paradas temporarias —cuanto menos se preocupe por ellas, menos le costará proseguir su marcha—; no se comprometa demasiado intensamente con personas, lugares, causas —uno no puede saber cuánto durarán o cuánto tiempo los considerará me-

recedores de su compromiso—; no piense en sus recursos presentes como un capital: los ahorros pierden rápidamente su valor y el antaño vanagloriado «capital cultural» tiende a convertirse en un santiamén en *pasivo* cultural. Sobre todo, no demore la gratificación, si puede evitarlo. Quiera lo que quisiere, trate de conseguirlo *ya*, porque es imposible saber si la gratificación que busca hoy seguirá siendo gratificante mañana.

Así como el peregrino fue la metáfora más adecuada para la estrategia de la vida moderna preocupada por la sobrecogedora tarea de la construcción identitaria, el paseante, el vagabundo, el turista y el jugador proponen en conjunto, a mi juicio, la metáfora de la estrategia posmoderna, motorizada por el horror a los límites y la inmovilidad. Ninguno de los tipos y estilos enumerados es una invención posmoderna: se los conocía mucho antes del advenimiento de los tiempos posmodernos. Sin embargo, así como las condiciones modernas remodelaron la figura del peregrino heredada de la cristiandad, el contexto posmoderno da una nueva cualidad a los tipos conocidos por sus predecesores, y lo hace en dos aspectos cruciales. Primero: los estilos antaño practicados por personas marginales en lapsos y lugares marginales son hoy patrimonio de la mayoría en la flor de la edad y en lugares centrales para su mundo vivido; se convirtieron hoy, plena y verdaderamente, en estilos de vida. Segundo: para algunos, si no para todos —los tipos no se eligen, ni son excluyentes entre sí—, la vida posmoderna es demasiado desordenada e incoherente para tener cabida en un único modelo cohesivo. Cada tipo transmite sólo una parte de la historia que nunca integra en una totalidad (su «totalidad» es *nada* más que la suma de sus partes). En el coro posmoderno, los cuatro tipos cantan, a veces en armonía, aunque con mayor frecuencia el resultado sea la cacofonía.

Los sucesores del peregrino

El paseante

Charles Baudelaire bautizó a Constantin Guy «el pintor de la vida moderna», porque pintaba las escenas callejeras tal como las veía el paseante (*flâneur*). En su comentario sobre la observación de Baudelaire, Walter Benjamin hizo del *flâneur* un nombre familiar del análisis cultural y la figura simbólica central de la ciudad moderna. Todas las corrientes de la vida moderna parecían unirse y reunirse en el pasatiempo y la experiencia del paseante: salir a dar un paseo como se sale para ir al teatro, encontrarse entre extraños y ser un extraño para ellos (*en* la multitud pero no *de* la multitud), observarlos como «superficies» —de modo que «lo que uno ve» agota «lo que son»— y sobre todo verlos y conocerlos de manera episódica; físicamente, pasear significa repetir la realidad humana como una serie de episodios, es decir, sucesos sin pasado ni consecuencias. Significa también recontar los encuentros como des-encuentros, encuentros sin incidencia: el paseante hilvanaba a voluntad los fragmentos fugitivos de la vida de otras personas; era su percepción la que las convertía en actores, para no hablar de la intriga del drama que representaban. El paseante era un experto en simulación: se imaginaba como un guionista o director que movía los hilos de la vida de otras personas sin perjudicar o distorsionar su destino. El paseante llevaba la vida del «como si» y ejercía el compromiso del «como si» con la vida de otra gente; destruía la oposición entre «apariencia» y «realidad»; era el creador sin los padecimientos asociados a la creación, el amo que no debía temer las consecuencias de sus actos, el audaz que nunca tenía que pagar los platos rotos del coraje. El paseante gozaba de todos los placeres de la vida moderna sin los tormentos asociados a ellos.

La vida como paseo estaba muy lejos de la vida como peregrinaje. Lo que el peregrino hacía con toda seriedad, el paseante lo hacía burlándose juguetonamente; en el

proceso, se liberaba tanto de los costos como de los efectos. El paseante encajaba mal en la escena moderna, pero en ese caso se escondía entre bastidores. Era el hombre ocioso y paseaba en las horas de ocio. El paseante y el paseo esperaban en la periferia que llegara su hora. Y su hora llegó, o mejor dicho, la trajo el avatar posmoderno del productor heroico transformado en consumidor lúdico. El paseo, otrora la actividad practicada por personas marginales en los márgenes de la «vida real», llegó a ser ahora la vida misma, y ya no fue preciso encarar la cuestión de la «realidad».

En su significado original, «paseo» [*«mall»*] se refería a los espacios para las caminatas. Ahora, la mayoría de los paseos son paseos *de compras* [*shopping malls*], espacios para pasear mientras se compra y para comprar mientras se pasea. Los comerciantes husmearon el atractivo y el poder seductor de las costumbres de los paseantes y se propusieron darles la forma de la vida. Las galerías parisinas fueron promovidas retrospectivamente a la categoría de cabeceras de puente de los tiempos por venir: las islas posmodernas en el mar moderno. Los paseos de compras hacen que el mundo (o la parte del mundo cuidadosamente amurallada, electrónicamente controlada y estrechamente custodiada) sea seguro para la vida como paseo. O, mejor, los paseos de compras son los mundos hechos por los diseñadores contratados a la medida del paseante. Los sitios de des-encuentros, de encuentros con garantía de episódicos, del presente desgarrado del pasado y el futuro, de superficies que simulan superficies. En estos mundos, cada paseante puede imaginarse como director, aunque todos ellos son objeto de una dirección. Esta, como la que ellos mismos se asignaban, es discreta e invisible (aunque, a diferencia de la otra, rara vez carece de consecuencias), de modo que las carnadas parecen deseos; las presiones, intenciones; la seducción, una decisión; en los paseos de compras, en la vida como comprar para pasear y pasear para comprar, la dependencia se disuelve en la libertad y la libertad busca la dependencia.

Los paseos iniciaron el ascenso posmoderno del paseante, pero también prepararon el terreno para una ma-

yor elevación (¿o purificación?) de su modelo de vida. Esa elevación se alcanzó en la *teleciudad* (según la feliz expresión de Henning Bech), la ciudad como guarida del paseante, destilada hasta su esencia pura, que ahora entra en el refugio último del mundo del nómade solitario, totalmente privado, seguro, cerrado y a prueba de ladrones, donde la presencia física de extraños no oculta su inaccesibilidad psíquica ni interfiere con ella. En esta versión de la teleciudad, las calles y los paseos de compras han sido liberados de todo lo que desde el punto de vista del paseante arruinaba la diversión, era una impureza, una redundancia o un desperdicio; lo que se mantiene, por lo tanto, puede brillar y disfrutarse en toda su pureza inmaculada. En palabras de Bech, «el mundo de la teleciudad mediatizado por la pantalla sólo existe por vía de superficies; y en potencia todo puede y debe convertirse en un objeto para la mirada (. . .) Por medio de "lecturas" de los signos superficiales, existe la oportunidad de una empatía mucho más intensa y cambiante dentro y fuera de las identidades, debido a las posibilidades de una contemplación constante y sin interferencias (. . .) La televisión es totalmente prescindente».[10] La libertad última está orientada hacia la pantalla, se vive en compañía de superficies y se llama *zapping*.

El vagabundo

El vagabundo era la aflicción de la primera modernidad, el espantajo que provocaba en gobernantes y filósofos un frenesí de orden y legislación.[11] El vagabundo *no tenía amos*, y no tenerlos (estar fuera de control, fuera de todo

[10] Henning Bech, «Living together in the (post)modern world», trabajo presentado en la sesión «Changing family structure and the new forms of living together» de la European Conference of Sociology, Viena, 22 a 28 de agosto de 1992.

[11] Cf. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press, 1987, cap. 3. [*Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Bernal, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.]

marco, sin ataduras) era una condición que la modernidad no podía tolerar, razón por la cual pasó el resto de su historia combatiéndola. Los legisladores del período isabelino estaban obsesionados con la necesidad de expulsar a los vagos de los caminos y devolverlos a las parroquias «a las que pertenecían» (pero de las cuales se habían marchado precisamente porque *ya no* pertenecían a ellas). Los vagabundos eran las avanzadas o unidades guerrilleras del caos postradicional (interpretado por los gobernantes, según la manera habitual de usar un espejo para pintar la imagen del Otro, como *anarquía*) y debían irse si la intención era que prevaleciera el orden (esto es, el espacio administrado y controlado). Fueron los vagabundos que erraban libremente quienes hicieron imperativa y urgente la búsqueda de un nuevo ordenamiento social estratificado y manejado por el Estado.

La causa del terror suscitado por los vagabundos era su aparente libertad de movimiento y, por lo tanto, la posibilidad de escapar a una red de control hasta entonces local. Peor aún: sus movimientos eran imprevisibles; a diferencia del peregrino, el vagabundo no tenía destino. No sabemos adónde irá a continuación, porque él mismo no lo sabe ni se preocupa mucho por ello. El vagabundeo no tiene un itinerario anticipado: su trayectoria se arma fragmento por fragmento, de a uno por vez. Cada lugar es para el vagabundo una parada transitoria, pero él nunca sabe cuánto se quedará allí; dependerá de la generosidad y paciencia de los residentes, pero también de las noticias de otros lugares capaces de despertar nuevas esperanzas (deja a sus espaldas las esperanzas frustradas y las esperanzas no confirmadas lo empujan hacia adelante). El vagabundo decide qué rumbo tomar cuando llega a una encrucijada; elige su próxima estadía leyendo los nombres en los carteles del camino. Es fácil controlar al peregrino, tan completamente previsible gracias a su autodeterminación. Controlar al caprichoso y errático vagabundo es una tarea amilanante (aunque demostró ser una de las pocas que el ingenio moderno logró resolver).

Donde vaya, es un extranjero; nunca puede ser «el nativo», el «asentado», alguien con «raíces en la tierra» (está

demasiado fresco el recuerdo de su llegada, es decir, del hecho de que antes estaba en otra parte). Alimentar un sueño de afincarse sólo puede terminar en la recriminación mutua y la amargura. Es mejor, por ende, no acostumbrarse demasiado al lugar. Y, después de todo, está la tentación de otros sitios aún no visitados, tal vez más hospitalarios y sin duda en condiciones de brindar nuevas posibilidades. Atesorar el propio desarraigo es una estrategia sensata, que da a todas las sensaciones un aroma de «válidas hasta nuevo aviso», permite mantener vigentes todas las opciones e impide hipotecar el futuro. Si los nativos dejan de entretener, siempre se puede tratar de buscar otros más divertidos.

El primer vagabundo moderno erraba a través de los lugares poblados; era un vagabundo porque no podía afincarse en ningún lugar, como lo habían hecho los demás. Los sedentarios eran muchos, los vagabundos, pocos. La posmodernidad invirtió la proporción. Hoy quedan pocos lugares «de residencia fija». Los residentes «afincados para siempre» se despiertan y comprueban que los lugares a los cuales «pertenecen» (lugares en la tierra, lugares en la sociedad y lugares en la vida) ya no existen o no dan cabida; las calles limpias se convierten en miserables, las fábricas se desvanecen junto con los puestos de trabajo, las calificaciones ya no encuentran compradores, el conocimiento se transforma en ignorancia, la experiencia profesional se vuelve un impedimento, las redes consolidadas de relaciones se caen a pedazos y ensucian el lugar con desperdicios putrefactos. El vagabundo no es hoy un vagabundo por la renuencia o la dificultad para asentarse, sino debido a la escasez de lugares asentados. Ahora, lo probable es que las personas a quienes conoce en sus viajes sean otros vagabundos: vagabundos hoy o vagabundos mañana. El mundo se está poniendo a la par del vagabundo, y lo hace con rapidez. Se rehace a la medida del vagabundo.

El turista

Como el vagabundo, el turista habitó antaño los márgenes de la acción «propiamente social» (aunque el primero era un *hombre* marginal, mientras que el turismo era una *actividad* marginal), y hoy ha pasado al centro (en ambos sentidos). Como el vagabundo, el turista está en movimiento. Como el vagabundo, está *en* todos los lugares donde va, pero en ninguna parte es *del* lugar. Aunque también hay diferencias, y son seminales.

Primero, en el caso del turista el equilibrio entre los factores de «empuje» y «tironeo» se inclina hacia este último. El turista se mueve *con una finalidad* (o eso cree). Sus movimientos son ante todo «a fin de», y sólo secundariamente (en el mejor de los casos) «debido a». La finalidad es una nueva experiencia; el turista es un buscador consciente y sistemático de experiencia, de una nueva y diferente experiencia, de la experiencia de la diferencia y la novedad, cuando los gozos de lo conocido se desgastan y dejan de atraer. Los turistas quieren sumergirse en un extraño y curioso elemento (una sensación placentera, una sensación cosquilleante y rejuvenecedora, como dejarse golpear por las olas del mar), con la condición, sin embargo, de que no se pegue a la piel y, en consecuencia, puedan desprenderse de él cuando lo deseen. Eligen los elementos en los cuales quieren zambullirse de acuerdo con su exotismo, pero también por su inocuidad; reconocemos los sitios favoritos de los turistas por su singularidad chillona y ostentosa (aunque cuidadosamente acicalada), pero también por la profusión de barandas de protección y rutas de escape bien señalizadas. En el mundo del turista, lo extraño está domado, domesticado, y ya no asusta; las conmociones se incluyen en el mismo paquete que la seguridad. Esto hace que el mundo parezca infinitamente amable, obediente a los deseos y caprichos del turista, dispuesto a complacer; pero también un mundo «hágalo usted mismo», agradablemente flexible, amasado por el deseo del turista, hecho y rehecho con un solo objetivo en mente: estimular, complacer y divertir. No hay otra finalidad que justifique la presencia de ese mundo, y la del tu-

rista en él. El mundo del turista está total y exclusivamente estructurado por criterios *estéticos* (cada vez más escritores que advierten la «estetización» del mundo posmoderno en detrimento de sus otras dimensiones, también morales, lo describen —aun cuando no sean conscientes de ello— como si fuera visto por el turista; el mundo «estetizado» es el mundo habitado por turistas). A diferencia de lo que sucede en la vida del vagabundo, aquí las duras y ásperas realidades resistentes al esculpido estético no se entrometen. Podemos decir que el turista compra, paga, exige la entrega (o acude a la justicia si esta se demora), precisamente, del derecho a que no lo molesten, a estar libre de cualquier espacio salvo el estético.

Segundo, a diferencia del vagabundo que tiene pocas opciones para reconciliarse con la situación de desamparo, el turista tiene un hogar; o, en todo caso, debería tenerlo. Tener un hogar es parte del paquete de seguridad: para que el placer no se nuble y sea verdaderamente fascinante, en alguna parte debe haber un sitio hogareño y acogedor, indudablemente «de uno mismo», al cual sea posible ir cuando la aventura actual termine o si el viaje demuestra no ser tan aventurado como se esperaba. «El hogar» es el lugar para sacarse la armadura y desempacar, el lugar donde no es necesario probar ni defender nada, ya que todo está simplemente ahí, obvio y familiar. La placidez del hogar exhorta al turista a buscar nuevas aventuras, pero esa misma placidez hace de la búsqueda de aventuras un pasatiempo despejadamente placentero: aquí, en la tierra turística, puede haber pasado cualquier cosa con mi apariencia y puedo haberme puesto cualquier máscara, pero mi «verdadero rostro» está bien resguardado, inmune, resistente a las manchas, inmaculado. . . El inconveniente, sin embargo, es que cuando la vida misma se convierte en una extensa escapada turística, cuando la conducta del turista se transforma en el modo de vida y la postura turística llega a ser el carácter, resulta cada vez menos claro cuál de los lugares recorridos es el hogar. La oposición «aquí no soy más que un visitante, allí está mi hogar» sigue siendo tan definida como antes, pero no es fácil señalar dónde está el «allí». El «allí» se despoja cada vez

más de todos los rasgos materiales; el «hogar» que contiene ni siquiera es *imaginario* (cualquier imagen mental sería demasiado específica, demasiado restrictiva), sino *postulado*; lo que se postula es *tener* un hogar, no un edificio, una calle, un paisaje o una compañía de personas en particular. Jonathan Matthew Schwartz nos aconseja «distinguir la búsqueda *con añoranzas hogareñas* [*homesick searching*] del anhelo nostálgico»; este último está, al menos de manera ostensible, orientado hacia el pasado, mientras que el hogar de la añoranza doméstica [*homesickness*] se enuncia, por regla general, «en futuro perfecto (. . .) Es un impulso a sentirse en casa, reconocer el propio entorno y pertenecer a él».[12] La añoranza hogareña implica un sueño de *pertenencia*; ser, siquiera una vez, *del* lugar, no estar meramente *en* él. No obstante, si el presente es notoriamente el destino de todo tiempo futuro, el tiempo futuro de la «añoranza hogareña» es una excepción. Para quien lo añore, el valor del hogar radica precisamente en su tendencia a permanecer para siempre en el tiempo futuro. No puede pasar al presente sin quedar despojado de su encanto y atractivo; cuando el turismo se convierte en el modo de vida, cuando las experiencias digeridas hasta ahora despiertan el apetito de mayor excitación, cuando el umbral de esta excitación trepa implacablemente y cada sacudida debe conmover más que la anterior, la posibilidad de que alguna vez se cumpla el sueño del hogar es tan horrorosa como la posibilidad de que nunca se realice. La añoranza hogareña, por así decirlo, no es el único sentimiento del turista: el otro es el temor al *confinamiento en el hogar*, a quedar atado a un lugar e impedido de salir. El «hogar» persiste en el horizonte de la vida turística como una mezcla enigmática de refugio y prisión. El eslogan favorito del turista es «necesito más espacio». Y espacio es lo último que uno encontraría en casa.

[12] Jonathan Matthew Schwartz, *In Defense of Homesickness: Nine Essays on Identity and Locality*, Copenhague: Akademisk Forlag, 1989, págs. 15, 32.

En el juego no hay ni inevitabilidad ni accidente (no hay accidente en un mundo que no conoce necesidad ni determinación); nada es plenamente predecible y controlable, pero nada es tampoco totalmente inmutable e irrevocable. El mundo del juego es suave pero elusivo; en él, lo que más importa es la aptitud con que jugamos nuestra mano. Existen, desde luego, los «golpes de suerte», cuando las cartas nos son favorables o el viento ayuda a impulsar la pelota hacia la red. Pero el «golpe de suerte» (o de infortunio, por así decirlo) no presta al mundo la dureza de la que notoriamente carece; sólo señala hasta qué punto la forma de jugar correctamente nuestras cartas puede contribuir a asegurar las cosas, pero comparte la condición no necesaria ni accidental de los cálculos del jugador.

En el juego, el mundo mismo es un jugador, y la suerte y el infortunio no son sino las jugadas del mundo como jugador. En la confrontación entre el jugador y el mundo no hay ni leyes ni ilegalidad, ni orden ni caos. Sólo están las jugadas, más o menos inteligentes, sagaces o tramposas, perspicaces o descaminadas. La cuestión es adivinar las del adversario y anticiparse a ellas, prevenirlas o apropiárselas: mantenerse «una jugada adelante». Las reglas seguidas por el jugador pueden no ser más que reglas prácticas; instrucciones heurísticas, no algorítmicas. El mundo del jugador es el mundo de los *riesgos*, la intuición, la toma de precauciones.

En el mundo como juego, el tiempo se divide en una sucesión de partidas. Cada una de ellas está hecha de convenciones propias; cada una de ellas es una «jurisdicción de sentido» independiente, un pequeño universo autárquico, cerrado sobre sí mismo y autónomo. Todas exigen suspender la incredulidad, aunque en cada partida debe suspenderse una incredulidad diferente. Quienes se niegan a obedecer las convenciones no se rebelan contra la partida; sólo deciden apartarse y dejar de ser jugadores. Pero la «partida prosigue», y nada de lo que los desertores digan y hagan después influirá sobre ella en lo más mínimo. Los muros de una partida son impenetrables y las vo-

ces exteriores sólo llegan al interior como un ruido apagado e inarticulado.

Cada partida tiene su principio y su final. La preocupación del jugador es que cada una de ellas comience efectivamente en el principio, el «casillero número uno», como si antes no se hubiera jugado ninguna y ningún jugador hubiese acumulado ganancias o pérdidas que se burlan del «punto cero» y transforman lo que debía ser un comienzo en una continuación. Por esta razón, sin embargo, uno debe asegurarse de que la partida también tenga un final claro e indiscutido. No debe «derramarse» sobre el tiempo posterior: en lo que se refiere a las partidas siguientes, ninguna de las jugadas antes debe dar ventajas, privilegiar o determinar de algún otro modo a los jugadores: *tener consecuencias*. Quien no se sienta complacido con el resultado tiene que «reducir las pérdidas» y empezar desde cero, y ser capaz de hacer simplemente eso.

Para cerciorarse de que ninguna partida deje consecuencias duraderas, el jugador debe recordar (al igual que sus compañeros y adversarios) que «esto es *sólo* un juego». Un recordatorio importante pero difícil de aceptar, ya que la finalidad de la partida es ganar, sin dar lugar a la piedad, la compasión, la conmiseración o la cooperación. El juego es como la guerra, pero esa guerra que es el juego no debe dejar cicatrices mentales ni alimentar rencores: «somos adultos, despidámonos como amigos», pide el jugador que decide apartarse del juego del matrimonio, en nombre de la limpieza de las partidas futuras, por despiadadas que sean. La guerra que es un juego absuelve a la conciencia por su falta de escrúpulos. La marca de la adultez posmoderna es la disposición a abrazar el juego de todo corazón, como los niños.

¿Qué posibilidad de moralidad? ¿Qué posibilidad de constitución política?

Cada uno de los cuatro tipos antes esbozados contiene su propia dosis sólida de ambivalencia; además, también

difieren entre sí en unos cuantos aspectos, por lo que mezclarlos en un estilo de vida coherente no es fácil. No sorprende que haya una generosa dosis de esquizofrenia en cada personalidad posmoderna, lo cual contribuye a explicar en parte la desazón, la inconstancia y la irresolución notorias de las estrategias de vida puestas en práctica.

Hay ciertas características, sin embargo, compartidas por los cuatro tipos. Las más seminales son sus efectos sobre la moral popular y las actitudes políticas, y de manera indirecta sobre el status de la moralidad y la política en un contexto posmoderno.

En otra parte señalé que la modernidad se destacaba por la tendencia a separar las responsabilidades morales del yo moral y encauzarlas hacia agencias supraindividuales socialmente construidas y administradas, o a través de una responsabilidad flotante dentro de una «regla de nadie» burocrática.[13] El resultado global fue, por un lado, la tendencia a sustituir los sentimientos, intuiciones e impulsos morales de los yos autónomos por la ética, es decir, un código de reglas y convenciones semejante a una ley; y, por otro, la tendencia a la «adiaforización», esto es, a eximir a una parte considerable de la acción humana del juicio moral y, en rigor, de la significación moral. Estos procesos no son en modo alguno cosa del pasado, pero al parecer su incidencia es un tanto menos decisiva que en la época de la modernidad «clásica». A mi entender, el contexto en que se forjan (o no) las actitudes morales es hoy el de la política de la vida, más que el de las estructuras sociales y sistémicas; en otras palabras, las estrategias de vida posmodernas, más que la modalidad burocrática de gestión de los procesos sociales y la acción coordinadora, son los factores más influyentes entre los que dan forma a la situación moral de los hombres y mujeres posmodernos.

Las cuatro estrategias de vida posmodernas, entrelazadas e interpenetradas, tienen en común la tendencia a

[13] Cf. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press, 1993, cap. 7 [*Modernidad y holocausto*, Madrid: Sequitur, 1997]; Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford: Basil Blackwell, 1993.

hacer fragmentarias (recuérdese la «pureza» de las relaciones reducidas a una sola función y servicio) y discontinuas las relaciones humanas; todas se levantan en armas contra las «estipulaciones adjuntas» y las consecuencias duraderas, y militan contra la construcción de redes perdurables de deberes y obligaciones mutuas. Todas favorecen y propician la existencia de una distancia entre el individuo y el Otro y postulan a este, en esencia, como el objeto de una evaluación estética y no moral; como una cuestión de gusto, no de responsabilidad. En sustancia, plantean la autonomía individual en oposición a las responsabilidades morales (así como todas las demás) y sacan enormes áreas de la interacción humana, incluso las más íntimas entre ellas, de la órbita del juicio moral (un proceso notablemente similar en sus consecuencias a la adiaforización promovida de manera burocrática). Seguir el impulso moral significa asumir responsabilidad por el otro, lo cual lleva a su vez a participar en su destino y a comprometerse con su bienestar. La no intervención y la evitación del compromiso favorecidas por las cuatro estrategias posmodernas tienen un efecto de retroceso consistente en la supresión del impulso moral, así como en la censura y el demérito de los sentimientos morales.

Lo dicho hasta aquí bien puede parecer en estridente discrepancia con el culto de la intimidad personal, otro rasgo destacado de la conciencia posmoderna. Sin embargo, no hay aquí ninguna contradicción. El culto no es más que una compensación psicológica (ilusoria y ansiógena) de la soledad que inevitablemente envuelve a los sujetos de deseo orientados hacia la estética; y, por otra parte, es contraproducente, dado que la interpersonalidad a prueba de consecuencias y reducida a las «puras relaciones» puede generar poca intimidad y no sostiene puentes dignos de confianza por encima de las arenas del distanciamiento. Como lo señaló Christopher Lasch una década y media atrás, «la cultura de las relaciones personales (. . .) oculta un cabal desencanto con las relaciones personales, así como el culto de la sensualidad implica un repudio de la sensualidad en todas sus formas, salvo las más primitivas». Nuestra sociedad «ha hecho que las amistades, las

aventuras amorosas y los matrimonios profundos y duraderos sean cada vez más difíciles de encontrar».[14]

La incapacidad política de los hombres y mujeres posmodernos surge de la misma fuente que la incapacidad moral. El espacio estético, preferido y dominante en todas las estrategias posmodernas enumeradas, difiere de otros tipos de espacio social (como el moral o el cognitivo) en cuanto no escoge como puntos de referencia y orientación las características y cualidades poseídas por los objetos del espacio o adjudicadas a ellos, sino los atributos del sujeto espaciador (como el interés, el entusiasmo, la satisfacción o el placer). Según lo señaló hace poco Jean-François Lyotard, «los objetos y contenidos son ahora indiferentes. La única cuestión válida es si son "interesantes"».[15] El mundo se convierte en el agrupamiento de objetos potencialmente interesantes, y la tarea consiste en exprimirles la mayor cantidad de interés que puedan ofrecer. Esa tarea y su cumplimiento exitoso se mantienen y caen, sin embargo, por el esfuerzo y la inventiva del buscador de interés. Los objetos mismos poco y nada pueden hacer, y poco y nada puede hacerse con respecto a ellos.[16] El hecho de concentrarse en el sujeto buscador de interés desdibuja los contornos del mundo donde ese interés debe buscarse. Encontrados (¿des-encontrados?) sólo de manera rutinaria, de pasada, en un plano superficial, los objetos no llegan a hacerse visibles como entidades por derecho propio,

[14] Christopher Lasch, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nueva York: Warner Books, 1979, págs. 102, 69. [*La cultura del narcisismo*, Barcelona: Andrés Bello, 1999.]

[15] Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, París: Galilée, 1993, págs. 32-3. [*Moralidades posmodernas*, Madrid: Tecnos, 1996.]

[16] Dice Lasch: «Al no tener esperanza de mejorar su vida en los aspectos que importan, la gente se ha convencido de que lo que importa es el autoperfeccionamiento psíquico: ponerse en contacto con sus sentimientos, comer alimentos sanos, tomar lecciones de ballet o danza del vientre, sumergirse en la sabiduría oriental, correr, aprender a "relatar", superar el "miedo al placer"» (Lasch, *Culture of Narcissism*, *op. cit.*, pág. 29). Agreguemos que el sentimiento difuso y descentrado de que no todo está bien en el programa tiende a enunciarse como una cuestión de terapia destinada al autoperfeccionador desafortunado o inepto, pero se canaliza al margen del programa mismo; si algo puede decirse, es que este sale de la prueba con una autoridad fortalecida.

necesitados tal vez de más vigor, una mejora o una forma completamente diferente; no meditamos sobre cómo enmendar las mercaderías exhibidas en las góndolas de un supermercado: si nos parecen insatisfactorias, las pasamos de largo, sin que nuestra confianza en el sistema supermercadista sufra menoscabo y con la esperanza de encontrar los productos que respondan a nuestro interés en la próxima góndola o la próxima tienda. La emancipación, dice Lyotard, «ya no se plantea como una alternativa a la realidad, como un conjunto ideal que es preciso conquistar y aplicar a la fuerza a ella desde afuera»; en consecuencia, la práctica militante ha sido reemplazada por una práctica defensiva, que el «sistema» asimila con facilidad, pues ahora se supone que este contiene todos los elementos con que en definitiva se armará el «yo emancipado».[17] El «sistema» hizo todo lo que estaba dentro de sus posibilidades. El resto depende de quienes «lo juegan».

Si exageramos el cuadro, aunque sólo un poco, podemos decir que en la percepción popular el deber del ciudadano posmoderno (de manera muy similar al deber de los internos de la Abadía de Télème de Rabelais) es tener una vida deleitosa. Para tratar a los sujetos como ciudadanos, el Estado está obligado a proporcionar las facilidades consideradas necesarias para esa vida, y no dar pábulo a las dudas sobre el cumplimiento de la misión. Esto no significa necesariamente que la vida de los ciudadanos así reducidos deba ser un arrobamiento inmoderado. El descontento surge concretamente, y a veces es tan marcado que suscita acciones que van más allá de la preocupación habitual por el cuidado de sí mismo. Esto sucede una y otra vez, incluso de manera regular, siempre que se ponen de relieve los límites de la búsqueda individual de «lo interesante»; cada vez que factores que están evidentemente más allá del control individual (como, por ejemplo, el planeamiento de decisiones sobre una nueva vía de circulación, una autopista o complejos residenciales susceptibles de atraer a «extraños», el cierre de un hospital, la «racionalización» de una escuela o una facultad) interfieren en

[17] Lyotard, *Moralités*, *op. cit.*, págs. 66-8.

el contenido de interés del medio ambiente. A pesar de ello, las explosiones momentáneas de acción solidaria que pueden resultar no alteran los rasgos esenciales de las relaciones posmodernas: su carácter fragmentario y su discontinuidad, la estrechez de su enfoque y su finalidad, la superficialidad del contacto. El compromiso conjunto viene y va, y en cada caso, en efecto, la «totalidad» emergente no es más que la «suma de sus partes». Además, las animosidades y agravios difusos, que por regla general suscitan campañas centradas en un solo tema, no se agregan, condensan o muestran una propensión a fortalecerse mutuamente. Al contrario, al rivalizar entre sí por el recurso escaso de la atención pública, dividen tanto como unen. Podemos decir que los huesos de contención no encajan unos con otros para formar un esqueleto en torno del cual pueda tramarse un compromiso compartido continuo y no fragmentario.

Stuart Hall resumió concisamente la condición resultante y las perspectivas que puede o no contener: «No tenemos medios alternativos con los cuales los adultos puedan aprovechar el hecho de que la gente se haya liberado de los lazos de las formas tradicionalistas de vivir y pensar, y asumir no obstante responsabilidades para con los otros de una manera libre y abierta. En este sentido, carecemos de una noción de la ciudadanía democrática».[18] Pero tal vez podamos obtenerla —imaginarla—; lo que no podemos imaginar, por no tener tiempo para ejercer la imaginación, es una red de relaciones que dé cabida a esa noción y la sostenga. En definitiva, la vieja verdad reaparece una y otra vez: cada sociedad fija límites a las estrategias de vida susceptibles de imaginarse, y sin duda a las susceptibles de practicarse. Pero el tipo de sociedad en que vivimos limita la(s) estrategia(s) que puede(n) cuestionar crítica y militantemente sus principios, y de ese modo allana el camino a nuevas estrategias, hoy excluidas a causa de su inviabilidad. . .

Dedicado a Judith Adler

[18] Stuart Hall, «Thatcherism today», *New Statesman and Society*, 26 de noviembre de 1993, pág. 16.

3. ¿Habilitar la identidad? Biología, elección y nuevas tecnologías reproductivas

Marilyn Strathern

Se asigne la primacía a los lazos sociales o a los lazos biológicos, el final del siglo XX parece brindar nuevas posibilidades a las personas que buscan certezas acerca de cómo y por qué están emparentadas. Esto es cierto en el marco de la reparación legal (lo que los tribunales están dispuestos a sancionar) y en el de la intervención tecnológica en el proceso reproductivo. Como posibilidades, estos instrumentos y técnicas existen en una atmósfera cultural de autorización o habilitación. Si nos preguntáramos qué podría haber de nuevo y de viejo en esas búsquedas de identidad, deberíamos considerar qué se habilita. También deberíamos tener en cuenta el valor atribuido a la «habilitación». El presente capítulo bosqueja algunas de las paradojas culturales suscitadas por esta idea, y algunas de las contradicciones resultantes, ilustradas al parecer en lo que la gente puede hacer con la identidad a través del parentesco.

En 1992, con un evidente sentido de la primicia, la prensa británica informó que una niña y después un niño se habían divorciado de sus padres.[1] Ambos ejercían la facultad, otorgada por la ley de la infancia de 1989, de iniciar una acción legal por cuenta propia, y lo hacían motivados por el deseo de alejarse de su madre y vivir con su(s) abuelo(s). Una demanda presentada en los tribunales de Florida un par de meses antes había sido objeto de similar

[1] Los titulares de la prensa decían: «Niña de once años, la primera en "divorciarse" de sus padres en Inglaterra» (*Independent*, 12 de noviembre de 1992); «Hijo "se divorcia" de su madre sin que ella lo sepa» (*Independent*, 31 de diciembre de 1992). No se trataba de casos aislados; la expresión «la primera» aludía a las primeras acciones legales exitosas de que se tenía conocimiento.

publicidad. Mientras que en los casos británicos la ruptura del lazo del niño con cualquiera de los padres radica en la afirmación de la propia autonomía legal y en el rechazo del hogar parental, el varón de doce años de Florida pidió a la corte, según las palabras del *New York Times*,[2] «que pusiera fin a los derechos parentales de su madre biológica». No sólo se trataba de dónde viviría el niño, sino de quién sería reconocido como padre (el chico quería ser adoptado por sus padres sustitutos). El caso fue interpretado por muchos como ejemplo del deseo de un menor de «elegir» a sus padres.

De acuerdo con la forma como se presentaron los casos, podríamos concluir que el deseo se cumple en el ejercicio de la elección. Esto permitiría entender la analogía con el matrimonio y su disolución, el «divorcio».

No obstante, la analogía es curiosa. El divorcio consiste en disolver una elección, según se interpreta habitualmente este contrato, mientras que el menor impugnaba derechos investidos en un lazo considerado biológico, y cualquier ejercicio de la elección (en cuanto a los padres) sólo podía tener lugar tras su ruptura. David Schneider, un antropólogo veterano en estudios de parentesco, me envió el artículo del *New York Times* con una nota adjunta: «¿Crees que es demasiado tarde para divorciarme de mi madre (que murió hace unos veinte años)?». Si encontrara una madre adoptiva, proseguía, ¿qué pasaría entonces con sus hijos? ¿De quién serían nietos?

Podría haber encontrado tranquilidad, al menos en lo concerniente a su propiedad, en los escritos de otro norteamericano, John Beckstrom.[3] Estos le habrían asegurado que, con prescindencia de lo que llegado el momento le

[2] *New York Times*, 25 de septiembre de 1992. Unos días después (29 de septiembre), un comentario editorial llevaba este encabezado: «Gregory necesitaba el divorcio». Se cree que se trata del primer menor a quien se otorgó «el derecho a litigar para anular los derechos parentales de sus padres naturales». Otro caso británico de una niña que procuraba obtener una orden de residencia para vivir con los padres adoptivos se tramitaba en los tribunales a fines de 1992, pero en él no se planteaba ninguna cuestión sobre la adopción.

[3] Su libro, *Sociology and the Law*, publicado en 1985, es analizado por Dreyfuss y Nelkin (1992).

hicieran sus hijos, ellos seguirían llevando su identidad. El deseo, al fin y al cabo, no tiene que estar sometido a los caprichos de la elección: puede resultar de una conexión inmodificable. Beckstrom sostenía que las leyes que rigen la sucesión intestada «deben estructurarse con el fin de entregar los bienes de un difunto a las personas más capaces de perpetuar los genes del individuo» (Dreyfuss y Nelkin, 1992, págs. 325-6). Después de todo, rezaba el argumento, las leyes de sucesión están destinadas a reflejar los deseos del propietario, y como los organismos sobreviven a fin de asegurar la continuidad de su herencia genética específica, «la distribución basada en los genes es la que mejor refleja los verdaderos deseos de un individuo». En este caso ni siquiera tiene que haber un concepto mediador de paternidad. Más habitualmente, se considera crucial la identidad paterna, como en un caso británico en que se utilizó el ADN de una huella digital para establecer el derecho de un «hijo» biológico a heredar.[4] Un fallo del Máximo Tribunal británico de 1991 ya preparaba el camino para que tales pruebas de ADN determinaran la responsabilidad paterna en la manutención del hijo.

He mezclado aquí fantasías con hechos reales y casos británicos con casos norteamericanos, a fin de sacar a relucir las apelaciones aparentemente contradictorias a la elección y a los genes: a lo que puede negociarse en beneficio de los intereses de un menor (en los casos de divorcio) y a lo que puede darse por sentado sobre la continuidad de la identidad de los padres en sus hijos. A decir verdad, lo que se da por sentado se justifica de muy diversas maneras. Cuando se recusa la conexión biológica como fundamento de los derechos, deja de considerársela un dato evidente y lo que se deducía de su reconocimiento queda abierto a la elección. Al mismo tiempo, el lazo biológico no se disuelve; sólo están en discusión los derechos derivados de él. Y como ese lazo parece indisoluble, los padres, en opinión de Beckstrom, pueden perpetuarse subrepti-

[4] *Independent*, 12 de agosto de 1992; la información genética sobrevivió a su portador. La cremación del padre en cuestión se impidió a fin de que el hijo obtuviera el material necesario para respaldar sus derechos.

ciamente por medio de sus genes, al margen de los deseos del hijo y de la posibilidad de que en el futuro este los reconozca como padres. Sin embargo, estas maneras de imaginar las relaciones parecen bastante contradictorias.

Debo señalar que los ejemplos son equívocos en un aspecto. Parecen apuntar a una diferencia de género: que es posible invalidar las demandas que una madre podría basar en la conexión biológica, mientras que en el caso del padre son precisamente los lazos biológicos con sus hijos los que constituyen el fundamento de sus derechos (y sus obligaciones). En realidad, se pueden encontrar contraejemplos con igual facilidad. Concebidos, por ejemplo, como una disputa entre la maternidad genética y la maternidad de nacimiento, los litigios por alquiler de úteros pueden girar, según la opinión profana, en torno de *cuáles* son los criterios biológicos que deben prevalecer. Por tradición, la biología era la base de la maternidad, y lejos de ignorar la conexión biológica en el caso de las madres, los litigios pueden interpretarse en términos de si un proceso biológico tiene derechos superiores al otro.[5] O bien podríamos citar al juez de la Corte Suprema estadounidense que en 1989 falló en contra de la demanda de paternidad de un padre natural putativo, cuando los análisis de sangre indicaban un 98,07% de «probabilidad de paternidad», con el argumento de que su caso no recusaba la ley estadual pertinente, regulatoria de las condiciones en que se presume que un niño nacido de una mujer casada es hijo de su esposo.[6] Debo agregar que la sentencia fue discutida, al igual que el lugar de la tradición. Se suscitó algo así como una disputa entre la opinión mayoritaria y la opinión disidente, acerca del valor de lo que en un pasaje del fallo se llamaba «tradiciones históricas». El juez representante de la mayoría afirmaba que de su lado tenía no sólo la «tradición societal» general con respecto a los derechos del padre natural, sino una «tradición más específica» en

[5] Y por lo tanto cuál es la madre sustituta. Véase la discusión en Morgan (1989).

[6] También David Schneider me envió los detalles. El caso se reseña en el *Supreme Court Reporter* (Estados Unidos), citado como 109 S Ct 2333 (1989). Las observaciones se citan en las páginas 2342, 2349.

la jurisprudencia, cuyos argumentos se habían apoyado en «el respeto histórico —a decir verdad, santidad no sería un término demasiado fuerte— tradicionalmente acordado a las relaciones que se desarrollan dentro de la familia unitaria». El juez disidente objetó que «es discutible cuáles son las tradiciones profundamente arraigadas del país» y que «personas razonables pueden discrepar acerca del contenido de determinadas tradiciones».

Con la referencia a la maternidad biológica introduje el término «tradición». Podríamos optar, desde luego, por reservar el concepto de tradición para lo que se da por sentado y, por tanto, no está expuesto a la controversia discursiva. Es evidente que esto no vale para el término mismo. Hay cosas que aquí se dan por descontadas, pero cuando se las llama «tradición» dejan de tener ese status de evidencia. Lo que interesa, entonces, es precisamente el lugar retórico ocupado por la tradición en disputas como estas. Al actuar como una especie de valor en sí mismo, se suma a una serie de otros valores; en estos ejemplos, en particular, «a elección». Así, puede contribuir a suscitar la impresión de que se aducen principios muy contradictorios para fundamentar las relaciones recíprocas de las personas.

No me propongo resolver esas contradicciones ni extraer de ellas un único hilo conductor. Hay en juego valores que preferiría llamar «culturales» en el sentido antropológico, pero no es fácil reducirlos a lo que esas diferentes posiciones puedan tener en común. Antes bien, el fenómeno que quiero describir se refiere justamente a la forma de sostener una diversidad de posibilidades. Hay un gambito cultural muy simple por el cual la gente concilia la diversidad con el hecho de valorar sus propios valores. Los modismos lo dicen todo.

Las personas que hacen observaciones del tipo recién citado imaginan que su sociedad *está yendo hacia alguna parte*. Esto es, cualquier cosa puede tomarse como signo de una tendencia social. Ya defendamos la tradición o propiciemos nuevas libertades, ya veamos que disponemos de más o menos elecciones con respecto a nosotros mismos, siempre consideramos que el mundo está en marcha.

Como consecuencia, los prejuicios, las opiniones y los supuestos de otras personas pueden verse como una maniobra de acercamiento o alejamiento en relación con lo que valoramos.

El efecto de este supuesto cultural es doble. Primero, por dispares que sean las ideas o acciones de la gente, siempre pueden interpretarse como señales de una tendencia hacia algo. Los valores sostenidos por cualquier individuo permiten a su vez un grado de divergencia o convergencia. Segundo, la idea misma de tendencia subsume una especie de unidad en desplazamiento. Cualesquiera sean las diversas piezas y elementos de que está compuesta, la sociedad como tal, inevitablemente y para bien o para mal, marcha hacia adelante. Así, lo que un especialista en ciencias sociales tal vez discierna como una tendencia social también puede implicar la valoración de la propia sociedad. Al comentar los costos del bienestar genético, una autora del campo de las políticas sociales y la discapacidad sugiere que una visión de la «intervención genética *empieza a reemplazar* una visión social del mundo» (Miringoff, 1991, pág. 147; las bastardillas son mías).

Valores tradicionales y modernos

Pero, ¿cuál es esta sociedad y quiénes son estas personas con sus valores? He extraído algunos ejemplos de la literatura día a día más abundante sobre las implicaciones de lo que se conoce como nuevas tecnologías reproductivas y genéticas. Este campo sirve como modelo de un universo cultural más vasto: un universo de discurso que llamo euronorteamericano. La torpeza de este término híbrido revela una aplicación a la vez más amplia y más restringida que todo lo que deseemos atribuir a los ciudadanos de Europa del norte y Norteamérica. En primera instancia corresponde, en todo caso, más a sus obras que a sus personas.

Sus obras a menudo transmiten una ansiedad reflexiva por decir algo verdadero sobre el mundo, mediante un

modo a la vez fáctico, letrado y literario, que considere real todo y nada y goce de la aparente libertad de entresacar información de datos cualitativamente diferentes. Esas obras son producidas por personas que pertenecen a la clase redactora de la legislación; definen las palabras que se incorporan a los diccionarios, se juzgan defensoras de las libertades públicas y personales y cuestionan constantemente los supuestos integrados a todas sus prácticas. Zygmunt Bauman (1991) llama ingeniería social a esta actividad inconclusa. En cuanto son conocidos por sus obras, los euronorteamericanos existen desde que el primero de ellos proclamó el deseo de construir el tipo de sociedad que deseaban, con la importante salvedad de que esta no sería un reflejo de ese deseo sino de las necesidades de los seres humanos para quienes existía. Ahora bien, ¿dónde están los signos de esas presuntas necesidades, sino en las tendencias hacia atrás o hacia adelante?

No parece muy original decir que si los euronorteamericanos inventaron con ello la modernidad, reinventaron la tradición como un factor premoderno. Entre otras cosas, el modernismo consiste en la diferencia entre lo moderno y lo tradicional, y de ahí el concepto irónico de sociedad tradicional. Desde luego, ninguna sociedad a la que los modernos pudieran aplicar el epíteto de «tradicional» podría conocerse a sí misma de ese modo. No sólo porque sus miembros no enuncian lo que es tradicional en oposición a las otras cosas que son propias de sí mismos; también es extremadamente improbable que hayan hecho de la «sociedad» su proyecto. Los euronorteamericanos nacieron cuando convirtieron la sociedad en un proyecto: no la *polis* o un reino o el Estado, sino la sociedad. Ahora bien, como se estimó que esta empresa generaba un nuevo umbral de conciencia, junto con el producto llegó una nueva forma de esfuerzo o aptitud: el modernismo. «Tradicional» se convierte en el epíteto aplicado a quienes se encuentran en un estado de existencia anterior a esa conciencia. Si parafraseamos a Anthony Giddens (1991), lo tradicional es característicamente premoderno, y exhibe junto con todas sus instituciones una sociedad no abierta a la conciencia de sí misma, que no cuestiona ninguna de sus

certezas. ¡Qué manera agradable y hasta nostálgica de abarcar otros órdenes del ser!

Ahora bien, las búsquedas más exitosas de la modernidad se dieron en aquellos regímenes modernistas (me refiero a regímenes culturales) que negociaron la tradición como una fuente de valores especiales. Estos pueden ser protegidos en su condición de materia prima sobre la cual se fundan los modernos, como sucede con la familia tradicional que también es la base desde la que el ciudadano individual sale al mundo de las iniciativas. El ciudadano, por supuesto, debe hacer su parte para garantizar que esos valores tradicionales sigan ahí como un recurso futuro para otros. De hecho, como lo aprendimos de los años de Thatcher, la vuelta a la tradición puede ser el mejor camino hacia adelante. De ello se deduce una interesante consecuencia.

Esta manera amistosa de abarcar la tradición implica que cualquier euronorteamericano puede contemplar las circunstancias actuales y detectar qué es «tradicional» y qué no lo es. Como lo tradicional se equipara en esencia a lo que tiene una historia —de allí las «tradiciones históricas» doblemente cargadas a las cuales apelaban las sentencias encontradas de los jueces—, el pasado puede parecer más tradicional que el presente. No obstante, existe en apariencia el consenso muy difundido de que ciertas formas culturales (como el parentesco y la vida familiar) tienen continuidad con el pasado, mientras que otras rompen con él (de allí la «novedad» de las nuevas tecnologías).

Si tomáramos al pie de la letra estos sustantivos, se nos podría excusar por imaginar que el efecto acumulativo del tiempo, la dirección en la que se encauza la sociedad, termina en una situación en que ya no habrá más tradición, por lo cual viviremos en una sociedad cabalmente postradicional. Los euronorteamericanos, desde luego, no los tomarían al pie de la letra: saben que las «tradiciones» (en plural) se inventan tan rápido como desaparecen. Pero saben además que si no se inscriben en algún tipo de valores tradicionales, los mejores esfuerzos de la modernidad no redundarán en una mayor felicidad humana. Así como es necesario que los contratos estén in-

mersos en relaciones no contractuales para funcionar,[7] según esta concepción el valor asignado a la innovación y al cambio debe seguir siendo sensible a las necesidades humanas consagradas por valores más antiguos. Este aspecto se expresa muy bien en las observaciones hechas a Jeanette Edwards (1993) en Alltown: los gametos, es decir, los óvulos y los espermatozoides que ahora pueden volver a pensarse como objetos de la medicina reproductiva, deberían tener nombres, esto es, su identidad debería reconocerse como una identidad compartida por otras personas.

La sociedad en marcha, entonces, que muestra esta o aquella tendencia, se denota para los euronorteamericanos (entre otras cosas) en términos de una tensión entre lo que puede tomarse por tradicional y lo que puede tomarse por moderno. Estar en ambos polos a la vez parecería imposible. Pero esa es también una manera de imaginar lo que en otros aspectos puede considerarse como una contradicción.

Tal contradicción es la señalada por Janet Dolgin (1990*a*, 1990*b*), una comentarista feminista formada en Estados Unidos tanto en derecho como en antropología, en su examen de los argumentos sobre los derechos de las mujeres a la maternidad, particularmente tal como se discutieron en los tribunales norteamericanos. Dolgin dice que no podremos hacer ningún avance para desentrañar la base del derecho actual a menos que reconozcamos efectivamente ciertas contradicciones y tensiones fundamentales que lo recorren. «La más fundamental», sostiene, es la existente entre un derecho «basado en roles establecidos y certezas biológicas y otro basado en la negociación y la elección» (1990*a*, pág. 104). A su vez, esto resulta inexplicable a menos que comprendamos las tendencias históricas que han obrado dentro del derecho. Dolgin recurre a un jurista inglés en busca de esclarecimiento. «Las nociones actuales de la familia (. . .) pueden contextualizarse histórica y sociológicamente a la luz de un cambio

[7] Las observaciones de Marcel Mauss sobre la cuestión, expuestas en el *Ensayo sobre el don* (1925), reaparecen en las críticas feministas de la «teoría liberal clásica» (veáse Nelson y Nelson, 1989).

fundamental, descripto por sir Henry Maine hace más de cien años, por el cual se pasó de un universo basado en relaciones de *status* a otro basado en relaciones de *contrato*» (1990*a*, pág. 105, bastardillas en el original). La diferencia entre estos universos puede parecer radical.

El caso del chico estadounidense que deseaba despojar a la madre de sus derechos parentales podría plantearse en términos de aquella diferencia. Podríamos decir que los derechos de la madre se hallaban implícitos en la posición que ella ocupaba por status, mientras que el niño sostenía que, a causa de su negligencia, ella había roto un contrato tácito, como el que supone el deseo de los padres de alimentar y criar a sus hijos, y que él quería embarcarse en un acuerdo contractual explícito en sus propios términos. El argumento que Dolgin toma de Maine, sin embargo, es que esa diferencia indica dos polos de un movimiento societal. En rigor, el punto de partida del interés de Maine era la dirección en que veía moverse a la opinión y la sociedad: «Hay pocas propuestas generales concernientes a la época en que vivimos [la fecha es 1861] que a primera vista parezcan más susceptibles de gozar de un consenso inmediato que la afirmación según la cual la sociedad de nuestros días se distingue principalmente de la sociedad de generaciones precedentes por la amplitud de la esfera que en ella ocupa el Contrato» (1870, pág. 304).[8]

Dolgin agrega una glosa del siglo XX. El movimiento del status al contrato es también un movimiento del valor inherente al valor de mercado. Hacia allí se encamina hoy la sociedad: «Al sustituir el status por el contrato, la sociedad sustituye la seguridad por la libertad y la familiaridad por la elección» (1990*a*, pág. 106).[9] Como consecuen-

[8] Fitzpatrick (1992) comenta que este libro se escribió hacia atrás, es decir, del contrato al status.

[9] «Familiaridad» en un doble sentido. Cf. la observación de Maine (1870, pág. 168) con referencia a lo que llama el movimiento de las sociedades progresistas: «A través de todo su curso se distinguió por la disolución gradual de la dependencia familiar y el aumento, en su lugar, de la obligación individual. El Individuo sustituye constantemente a la Familia como unidad que las leyes civiles toman en cuenta». Las relaciones de personas antes resumidas en relaciones de familia, agrega, surgen hoy del «libre acuerdo de los Individuos» (1870, pág. 169). Es in-

cia, el derecho actual, en el proceso de esta transformación, está teñido de ambivalencia de principio a fin. No refleja un enfoque único de la realidad, señala la autora, sino que incorpora simultáneamente supuestos basados en el status y en el contrato. Dolgin muestra que los argumentos conflictivos sobre el alquiler de vientres surgidos en el conocido caso norteamericano del bebé M. convalidaron tanto uno como otro. El Tribunal Superior de Nueva Jersey «sostuvo la validez del contrato de alquiler de vientre, planteó que el caso concernía primordialmente al interés superior del bebé (. . .) decidió que ese interés exigía poner fin a los derechos parentales de la madre sustituta, otorgó la tenencia plena al padre contratante y ordenó la adopción del bebé [por la madre comitente]»; mientras que la Corte Suprema del mismo estado «invalidó el contrato de alquiler de vientre, declaró ilegal el pago de dinero a la madre sustituta y anuló tanto la cancelación de los derechos parentales [de la madre sustituta] como la adopción del bebé» (Dolgin, 1990*b*, págs. 535-6).

Dolgin propone un magnífico y pormenorizado análisis. Sin embargo, tal vez no necesitemos la concepción histórica de Maine. Quizá no sea necesario decir que ha habido un movimiento «desde» el status «hacia» el contrato. De hecho, también podríamos decir que la diferencia entre uno y otro sugerida por Maine fue la invención de una cosmovisión ya basada en el contrato: una cosmovisión fundada sobre ciertas definiciones de la responsabilidad humana, incluida aquella que resulta básica para toda voluntad de ingeniería social. Esta visión del mundo contiene así el famoso contrato social tal como lo concibió la Ilustración, aunque el mismo Maine toma la frase como una libertad inexcusable con los hechos. (También comprobó que era necesario criticar anteriores ideas sobre el «pacto social» que ataba a los súbditos a la autoridad tradicional del rey.)

---

teresante cotejarlo con la descripción que hace Ruth Chadwick (1994) de los valores coexistentes (y discutidos) del individualismo y el comunitarismo en el derecho de familia.

En suma, el «status» se refiere a las condiciones preexistentes, valores inherentes a posiciones y relaciones previas, y con ello al tipo de mundo (natural) con el cual debe lidiar el accionar humano, justamente en la medida en que el «contrato» representa aquello con lo cual las personas concuerdan, a menudo entendido en la actualidad como si también implicara que lo hacen por elección. Ambos entrañan una obligación, pero se atribuye un peso diferente al origen de esta. Decidir qué fenómenos pueden asignarse a una u otra categoría no sería entonces distinto de diferenciar lo tradicional de lo moderno.

Al trazar este paralelo, no es mi intención sugerir que el status y el contrato pueden leerse respectivamente *como* tradicional y moderno. Al contrario, las apelaciones a la tradición y a la modernidad constituyen una gama retórica por derecho propio.

La tradición puede dar su apoyo a posiciones muy diversas, pero es reconocible por su recurso a los precedentes. Así, los dos fallos sobre el caso del bebé M. que cita Dolgin —y, como ella lo señala, «no pueden imaginarse posiciones jurídicas más cabalmente enfrentadas»— podrían defenderse desde la misma postura tradicionalista. Ambos sostienen «que cualesquiera sean las demandas legítimas del mercado, deben obviarse ante las sagradas prerrogativas de instituciones e impulsos santificados por una naturaleza inmutable y eterna» (Dolgin, 1990*b*, pág. 536). La opinión del juez del Tribunal Superior fue que la familia ofrecida por la pareja comitente y la maternidad ofrecida por la madre comitente eran todo lo que requería el ideal histórico; la madre sustituta, por su parte, había roto el contrato (lo que en sí mismo era una prueba de que era indigna de confianza) y se le exigía que honrara su acuerdo previo. La Corte Suprema, en cambio, declaró que el contrato no podía invalidar la maternidad y que los padres del niño eran sus padres biológicos; el contrato también fue declarado inválido con diversos argumentos técnicos, por infringir la ley de Nueva Jersey. En sustancia, los tribunales confirmaron la definición del contrato como un acuerdo regido por el trato equitativo, pero simultáneamente decidieron sobre la capacidad para ser

padres en términos variados pero siempre basados en el status. Dolgin sugiere que ideas «tradicionales» sobre la vida familiar estaban en la raíz de ambos grupos de opiniones judiciales.

Por otro lado, es probable que las apelaciones a la modernidad, toda vez que también manifiesten interés por mantener el debido proceso, se expresen como exhortaciones al realismo o la ilustración. En el caso del padre con un 98,07% de probabilidades de serlo, uno de los jueces disidentes dijo que el clima que rodeaba el fallo de la mayoría (rechazar la demanda del padre biológico) era artificial. «Cuando el tribunal despierte a la realidad, y si lo hace», dijo, «descubrirá un mundo muy diferente del que espera encontrar». Como ese mismo juez había señalado antes: «En estos días y esta época (. . .) probar la paternidad haciendo preguntas íntimas sería decididamente anacrónico. A quién se le ocurriría escoger ese método (. . .) cuando los análisis de sangre la demuestran con mucho más certeza y mucho menos revuelo».[10] Sin embargo, si bien la «tradición» puede invocarse como tal con bastante seguridad, la «modernidad» evoca un tono mucho más ambivalente; no se puede apelar a ella con una autoridad tan sólida. Así, a pesar de sus comentarios sobre los desacuerdos con respecto a la interpretación, el juez disidente se desvía de su camino para añadir que sus argumentos no pasaron por alto la «tradición», ya fuera al tener en cuenta la jurisprudencia o sostener intereses y prácticas centrales para la defensa de la libertad. El magistrado que encabeza la mayoría, por su lado, afirma con más vacilación que «aun en los tiempos modernos las demandas de paternidad interpuestas por el padre natural no fueron en general reconocidas».

En rigor de verdad, status y contrato, tradición y modernidad, no son términos de jerarquía cultural comparable en estos contextos. Los litigantes pueden remitirse a la importancia de convalidar o anular «contratos», pero en el material presentado aquí es la comentarista quien ve es-

[10] *Supreme Court Reporter* (Estados Unidos), *op. cit.*: ambas citas en 1989, pág. 2359. La referencia a los tiempos modernos está en 1989, pág. 2343.

tos argumentos alineados junto con los que apelan al status. Es improbable que «status» esté en boca de todos más o menos de la misma forma. De igual modo, probablemente encontraríamos innumerables referencias verbales a la «tradición» y los valores que representa, pero me pregunto si la gente realmente promovería derechos en nombre de la modernidad, o si al menos lo haría sin incurrir en equívocos. A menudo, lo que los comentaristas pueden considerar como moderno se expresará simplemente en términos de lo que la gente siente como contemporáneo o nuevo en su vida, o bien es prueba de un enfoque «realista» del mundo. Algunas de las parejas del sudeste de Inglaterra a quienes Eric Hirsch (1993, pág. 91) consultó sobre aspectos de las nuevas tecnologías reproductivas, consideraban que en esta esfera todo estaba en movimiento. Al reflexionar sobre la forma como puede decidirse qué es lo mejor, una mujer señaló: «Es difícil de decir (. . .) Porque lo que sería sensato hoy, en diez años, con los progresos de la ciencia y la tecnología, nadie se animaría a decir que las barreras no vayan a moverse». Un hombre habló en una vena similar: «Realmente hay mucho para decir de esto; en todas estas cuestiones, ¿la moral o la comprensión de la gente va a mantenerse a la par de los cambios de la medicina? Además (. . .) ¿la gente siente que todos estos cambios son para bien y que estamos listos para ellos? La medicina nos lleva mucha ventaja». No se cita a estas personas como si se refirieran a la modernidad, pero si lo hicieran, cabe sospechar que esta estaría teñida con las mismas vacilaciones que limitan el entusiasmo por ella. En cierto modo, no es un concepto tan firme como la tradición para utilizarlo como fundamento de demandas positivas.

«Tradición» y «contrato» pertenecen entonces a un vocabulario tanto cotidiano como analítico, mientras que sus complementos, «status» y «modernidad», son oscuros o ambivalentes. En todo caso, las esferas valorativas a las que refieren ambos grupos forman combinaciones superpuestas y entrecruzadas. Pero hay un interesante paralelo entre ellas.

En cierto sentido, los términos son coetáneos. Hemos visto que las argumentaciones basadas en el contrato co-

existen con las fundadas en el status. Sin embargo, semánticamente el apareamiento implica una idea de tendencia, desde una esfera hacia la otra, de manera que también parecen contener en ellas un movimiento (*del* status *al* contrato). Y desde este punto de vista parecería que no podemos estar al mismo tiempo en ambos extremos del *continuum*. Quiero sugerir que podríamos encontrarnos exactamente allí. Esta sugerencia, por el contrario, surge de una sensación desconcertante. Me refiero a que en el mundo parece haber a la vez *más* «status» y *más* «contrato», o al menos en los argumentos sobre ellos. ¿Se deducirá también de ello que podríamos tener *más* tradición y *más* modernidad al mismo tiempo?

Elegir la certidumbre

Al explayarse sobre la tecnología de la información y la comunicación, Hirsch (1992, pág. 212) señala un cuadro paradójico: desde la perspectiva de esta tecnología, parecería que «en la cultura moderna se están produciendo los cambios más radicales. Empero, desde una segunda perspectiva complementaria, la de las relaciones familiares y sus prácticas de consumo asociadas, se pone en evidencia una imagen de continuidad con el pasado». Hirsch recuerda, y recuerda a sus lectores, el aforismo de Raymond Williams sobre la coexistencia buscada de una tecnología muy novedosa y formas sociales muy antiguas como una característica de «nuestra sociedad». Es notorio, sin embargo, que esta distinción entre lo viejo y lo nuevo es tan válida para la reflexión de la gente sobre aspectos internos de estos ámbitos («tecnología», «parentesco») como para la relación entre ellos. Las relaciones familiares a las que Hirsch se refiere están internamente sometidas a la misma tensión que también se considera presente entre ellas y otras áreas de la vida social. El parentesco no es una forma premoderna de vida social que quedó como un resto del pasado, así como la tradición no antecede a la modernidad. El parentesco es tradicional y moderno al

mismo tiempo. De modo que cuando la gente busca en él una fuente de identidad, evoca a la vez viejas y nuevas formas de relacionarse, así como la tensión entre ellas. De manera similar, la tecnología viene junto con una antigua promesa: la de la innovación. Muchos de los logros que se le adjudican (el ejemplo es aquí el ciberespacio) ya se atribuían a la electricidad cien años atrás (Marvin, citado en Gray y Driscoll, 1992, pág. 41). La sensación de estar en ambos polos de un *continuum* al mismo tiempo no desaparece mediante la asignación de algunas instituciones a un extremo («parentesco») y de otras («tecnología») al restante.

Sospecho que lo mismo vale para la relación entre lo que se da por sentado y lo que se considera abierto a la elección (status y contrato). Como formas utilizadas por los euronorteamericanos para imaginar el mundo en que viven, tampoco se las debe distribuir entre épocas históricas o instituciones sociales. Fracasará, entonces, cualquier intento de decidir el peso relativo que ha de asignarse a la búsqueda de la elección individual, por un lado, o a la invocación de una obligación y una responsabilidad preexistentes, por otro, o que es preciso atribuir al modo de apelar hoy a hechos naturales, sea para apoyar valores asociados a la innovación, sea para sostener valores largamente atesorados. Una asignación de tales características omitiría registrar un rasgo cultural muy significativo de la vida actual: *hay más de todo.*[11]

Digo esto con algo de sorna. O, más bien, participo de manera deliberada en la jerga euronorteamericana: el atajo por el cual se usan modismos cuantitativos para señalar diferencias cualitativas. Un aspecto de esta convención es la estrecha asociación entre la idea de incremento (de población, capacidad humana, tiempo) y la de avance de la historia,[12] como lo indicaban las personas que habla-

[11] O bien, con igual argumento, menos de todo (más de lo mismo): «Parece haber una relación directa entre la exuberante y expansiva libertad del "consumidor competente" y el hundimiento despiadado del mundo habitado por el consumidor descalificado» (Bauman, 1991, pág. 9).

[12] Strathern (1992, cap. 2).

ron con Hirsch (véase *supra*). El incremento temporal (cada día que pasa ocurren más cosas en el mundo) puede representarse como el movimiento de una condición a otra («más» individualismo, como afirmaba Maine, conduce al tránsito del status al contrato). Pero, desde luego, observamos con igual claridad que las tradiciones supuestamente abandonadas también vuelven al mismo tiempo al primer plano; la idea que intento transmitir, entonces, es una especie de exageración que parece arrastrar todo a su paso: no sólo que hay más pensamiento esencialista (por ejemplo, el esencialismo crucial en la novedosa idea del «bienestar genético» [Miringoff, 1991]), sino que a la vez hay más pensamiento relacional (elegimos a nuestras familias [Weston, 1991]). En los discursos de la gente hay a la vez «más» naturaleza y «más» cultura. Me atrevería a decir incluso que lo considerado por los legos como ciencia produce al parecer más certezas y más incertidumbres. Y como esa exageración engloba todo, también abarca la reflexividad misma: la forma como las personas «se construyen» se ha convertido no sólo en un proyecto de reflexión de las ciencias sociales, sino de las estrategias de gestión empresarial deseosas de invertir en futuros inciertos.[13] Podríamos vernos en la necesidad de pensar que «las sociedades que participan de la modalidad del avance rápido ya no pueden estudiarse» (Chakrabarty, 1992, pág. 49).[14]

¿Qué contribuye a ello? ¿Por qué este euronorteamericano tiene la sensación de que, cualquiera sea el lugar al que la sociedad se encamine, lo hace más rápido que antes? ¿Es simplemente su propia exageración: si todo es exagerado, también tiene que serlo la sensación de movi-

[13] Agradezco el permiso para referirme a «Biopolitics: the anthropology of the new genetics and immunology», de Emily Martin. Trabajo leído en la reunión de la AAA, Nueva Orleans, 1990.

[14] Strathern (1992) se hace eco de una observación similar al comparar el aceleramiento con el efecto invernadero. Theresa Brennan considera que esa velocidad tiene sus raíces en las relaciones capitalistas. Todos los recursos naturales, sostiene, son capital variable y la velocidad de consumo de este es irrefrenable; la tecnología ayuda (y es el medio por el cual se acelera la producción de ganancia) (1993, pág. 123).

miento? ¿De dónde viene la exageración, entonces? No es posible señalar una fuente única, pero hay un factor propiciatorio y es el lugar cultural que se asigna a la facilitación misma. Los euronorteamericanos suponen que pueden hacer «más» cosas que antes, cristalizados en la hipostatización de la tecnología como «habilitadora». La tecnología siempre tuvo esa capacidad, por decirlo así, y en este aspecto su característica sigue cabal y tradicionalmente arraigada en expectativas anteriores. Al mismo tiempo, contribuye a hacer que los euronorteamericanos de fines del siglo XX perciban un incremento global de las capacidades humanas. Las tecnologías reproductivas y genéticas ofrecen una amplia ilustración.

Los comentaristas no tardaron en señalar que las mismas tecnologías reproductivas —como la fertilización *in vitro* y la transferencia de embriones— que permiten a las familias alcanzar sus metas tradicionales y tener hijos propios también sientan las bases de la innovación y los dispositivos no convencionales. El furor del embarazo virginal mediante la inseminación artificial fue un ejemplo de ello.[15] Quienes se preocuparon por el modo como las mujeres buscaban quedar embarazadas advirtieron de manera repentina que los medios de superar una discapacidad física podían utilizarse para fines sociales completamente imprevistos. Los procedimientos que posibilitan a las personas cumplir sus deseos no determinan las elecciones hacia las cuales esos deseos pueden canalizarse.

La elección es un valor significativo al que los euronorteamericanos atribuyen importancia en la formación de las familias, y la fertilización *in vitro* y los procedimientos asociados amplían el campo de las opciones accesibles a los padres potenciales, al margen de su fertilidad, como ocurre con la donación de gametos en los acuerdos de alquiler de vientres. Las parejas pueden ver así facilitada la

[15] Hecho explícito por un simposio sobre el llamado «Virgin birth syndrome» [«Síndrome del nacimiento virginal»], Londres, Hospital Medical College, organizado en 1991 por profesionales de la fertilidad preocupados por las solicitudes de tratamiento hechas por mujeres que no acudían a ellos porque el método tradicional de la relación sexual hubiera fracasado, sino porque querían eludirlo por completo.

preservación de ciertos aspectos de la conexión biológica con un hijo aun cuando no puedan aportar la totalidad. Podemos decir que estos lazos se basan en el status. La elección también es un árbitro en lo que se asemeja a una especie de contrato implícito: el desenvolvimiento de los lazos sociales en el interior de una familia. Esto puede verse con mucha claridad en la forma como las personas «deciden» mantenerse en contacto con sus parientes y «eligen» a sus íntimos y cuán lejos huir de sus familias. Una colega (británica) sostiene que su familia nunca fue una familia de sangre y no puede entender por qué se hace tanta alharaca con las relaciones genéticas. La suya, dice, es una familia fundada en la elección. También agrega que, por su parte, la gente a menudo no comprende la fuerza de lo que ella siente como obligación: ¡los familiares de mi colega son sólo amigos, no una familia! Podría haberse tranquilizado, entonces, con la lectura de una columna de opinión del *New York Times*: «El lazo que une es la amistad, y no la familia».[16] El autor reivindica un grupo adoptado de primos, tíos y tías que constituyen su familia electiva: «Lo que nos une es la amistad». Pero aquí no hay en juego ninguna tecnología en particular, como tampoco la hay en el caso de los dos niños que «se divorciaron» de sus padres. Me gustaría sugerir, sin embargo, que los progresos en la tecnología reproductiva volvieron a hacer explícita la posibilidad de elegir a quiénes y a qué deseamos llamar familia. Al propiciar otros modos de pensar, ofrecen una especie de habilitación cultural.

El clima de habilitación que describe un mundo en el cual las elecciones pueden llevarse a la práctica acaso conduzca a «más» tradicionalización de la vida familiar (más status: la preservación de algún elemento de un lazo biológico como nunca antes había sido posible) o bien a más destradicionalización (más contrato: la creación de un clima general que ve el deseo como legítimo y determinante). Esta destradicionalización particular es también una

[16] «An acquired family» [«Una familia adquirida»], *New York Times*, 10 de noviembre de 1992. (Otro comentario sobre el menor de Florida dice que consiguió «una nueva familia» en el tribunal.)

retradicionalización con nuevas vestiduras. Como lo señaló Janet Finch (1989), siempre hubo un fuerte componente electivo en la concreción de las relaciones familiares, y las familias basadas en la elección (simbolizada por la «amistad») reivindican virtudes tradicionales cuando atienden a la calidad de las relaciones interpersonales. El fracaso de los padres que no honraron el aspecto relacional de la negociación provocó los divorcios infantiles a los que hice referencia al principio. Si sugiero que las nuevas tecnologías han creado un contexto en el cual esas negociaciones no tecnológicas tienen sentido cultural, también querría señalar que la habilitación es más evidente cuando se considera que el papel principal de la «tecnología» es el de facilitadora.

No siempre parece ser así. Los procedimientos tecnológicos pueden suscitar dolorosas decisiones entre los profesionales del campo de la medicina reproductiva, como lo indicó Frances Price (1993). En un artículo sobre las tecnologías genéticas dirigido a un público no especializado, la profesora de la cátedra Nuffield de medicina clínica de Oxford planteó este dilema:

«Como resultado de la aplicación de la tecnología del ADN a la selección genética surgen nuevos problemas. Por ejemplo, el diagnóstico prenatal de enfermedades genéticas a menudo exige que estemos *absolutamente seguros* de la ascendencia biológica del feto. A decir verdad, puede ser necesario hacer análisis de paternidad a materia fetal con el fin de garantizar la corrección de un determinado diagnóstico. *¿Qué debemos hacer* si demostramos la no-paternidad? ¿A quién habría que comunicarla y qué decisión debe tomar el médico cuando sabe que una información de ese tipo puede tener un efecto desastroso sobre una familia? A medida que nuestra tecnología de diagnóstico se vuelva más refinada, habrá muchos otros ejemplos de información delicada obtenida por casualidad» (Weatherall, 1991, pág. 29; las bastardillas son mías).

En síntesis, el hecho de estar absolutamente seguro de la paternidad trae aparejada una incertidumbre acerca de

la mejor manera de manejar la información. No obstante, aun en este caso, el papel de la tecnología sigue siendo en cierto sentido el de facilitadora. La tecnología que posibilita la certeza genética no inhabilita ese manejo: simplemente pone de manifiesto un estado preexistente, la información ya contenida en «los genes».[17] La inhabilitación y la incertidumbre vienen después, y tienen que ver con la forma de usar la información. El caso es clásico: no demasiada tecnología, sino demasiado conocimiento.

El conocimiento procedente de esos análisis resulta en una forma moderna (identificación genética) de estar seguro de una categoría tradicional de descendencia (la paternidad biológica); pero también es una forma tradicional (el establecimiento de la conexión biológica) de definir un tipo decididamente moderno de descendencia (la paternidad determinada con certeza científica). La necesidad de conocer la conexión genética surgió originariamente en el contexto de dispositivos sociales que giraban en torno de lo que se consideraban los fundamentos de la vida familiar; la necesidad de conocer al padre surge hoy en el contexto, entre otros, del interés médico en proporcionar a la vida de las personas los mejores fundamentos genéticos posibles. En todo esto hay varios desplazamientos en acción, pero considerados en conjunto el resultado final parece ser a la vez más certidumbre y más incertidumbre.[18]

Tal vez siempre fue una condición de las prácticas euronorteamericanas modernistas de conocimiento el hecho de que las incertidumbres crecieran tan pronto como se establecían las certezas: cada horizonte expone más terreno, una de las fuentes de la sensación de movimiento a la cual me referí antes. El conocimiento aplicado a los asuntos sociales desencadena inevitablemente preguntas sobre cómo elegir este o aquel curso de acción a partir de

[17] Agradezco a Sarah Franklin por haberme hecho esta observación y por diversas conversaciones sobre tecnología genética.

[18] Pnina Werbner («Allegories of sacred imperfection: time travel, global travel and the aesthetics of misinterpretation in *The Satanic Verses*», Manchester, manuscrito) sintetiza este aspecto en términos de las certezas de la modernidad y las incertidumbres del modernismo.

la información transmitida, y de ese modo recrea la división entre lo que podemos elegir y lo que debemos dar por sentado. No obstante, el efecto acumulativo parece un hecho. Y si es un hecho, ¿radica entonces en algo que nosotros, como euronorteamericanos, damos por sentado, no en lo que *creemos* suponer sino en lo que efectivamente suponemos?

Creemos dar por descontada la «tradición» porque ese es su status sustantivo. En realidad, según resulta evidente al mencionarla, la tradición surge como una categoría extremadamente lábil, a veces discutida y sin duda explícita. Esto no significa que los euronorteamericanos no den nada por sentado. Podría significar que lo que dan más obviamente por sentado está en un lugar completamente distinto. Sospecho que, por encima de todo, dan por descontado, sencillamente, que *dada la tecnología* pueden hacer cualquier cosa. Si la tecnología es la sociedad convertida en algo duradero,[19] al mismo tiempo es la capacidad convertida en algo concreto. El efecto habilitador de la «tecnología» es una garantía de ello. La elección viene después. Rompamos con nuestras incapacidades y luego veremos cómo queremos vivir y crear la identidad cierta que sentimos, como niños que se separan de padres poco satisfactorios.

La analogía no es demasiado descabellada. Al referirse a la expectativa que suscitó el Proyecto del Genoma Humano entre el público en general, Nancy Wexler habla del esfuerzo que aún se requiere cuando los análisis usan marcadores ligados de ADN. «Un gran problema en los análisis presintomáticos y prenatales que utilizan marcadores ligados de ADN es que debe participar toda la familia» (1992, pág. 227). En contraste, prosigue, cuando «tengamos controlado el gen y podamos detectar directamente en él la mutación específica, sólo será necesario considerar el ADN de un individuo». Entretanto, los profesionales se enfrentan al fastidioso método de investigar a familias enteras; según Wexler, una «tediosa manera de hacer aná-

[19] Tomado del título del capítulo de Bruno Latour en *A Sociology of Monsters* (1991).

lisis diagnósticos, pero mientras no pueda encontrarse el gen mismo no tenemos otro» (*ibid.*).[20] Así, la familia que proporciona información representa también una incapacidad por el inconveniente que suscita, incluidos los nuevos trastornos que surgirán cuando haya que retransmitirle la información, como hemos visto.[21] ¡Pero al fin y al cabo la tecnología nos permitirá dejar atrás nuestras incapacidades!

Si concluyo con una nota escéptica, no es porque no puedan ponderarse aquí beneficios y ventajas. Antes bien, lo hago para señalar cuánto valor asignan los euronorteamericanos a su capacidad de hacer cosas, incluidas las que tienen que ver con su sentido de la identidad. Pero, lo reitero, sólo fortalecen sus capacidades para fortalecer, al mismo tiempo, las críticas que plantean contra ellas. Siempre habrá más de unas y de otras. De este modo, sus extravagantes modismos y sus curiosos hábitos de pensamiento los llevarán a preguntarse adónde los conducirá la valoración de este valor en particular, la habilitación.

Agradecimientos

Agradezco a los integrantes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Open University, cuyas preguntas sobre otro trabajo estimularon la redacción de este. Una versión anterior del presente texto fue leída en el Centre for the Study of Cultural Values de la Universidad de Lancaster,

[20] Wexler, profesora de psicología clínica, neurología y psiquiatría en Columbia, es una pionera en los análisis de población que condujeron, entre otras cosas, a la localización del gen de la enfermedad de Huntington. El punto en discusión es que patrones específicos de marcadores pronostican la enfermedad en familias específicas.

[21] Y como lo comenta vigorosamente la propia Wexler, quien sostiene *in extenso* que deberemos imaginar cómo ofrecer información genética al público en general en previsión del «diluvio de nuevos análisis» que provocará el programa del genoma humano (1992, pág. 227).

que lo publicó como conferencia (Occasional Papers Series, 1994).

Referencias bibliográficas

Bauman, Zygmunt (1991) *Postmodernity: Chance or Menace*, Lancaster: Centre for the Study of Cultural Values.

Brennan, Theresa (1993) *History after Lacan*, Londres: Routledge.

Chadwick, Ruth (1994) «Moral reasoning in family law: a response to Katherine O'Donovan», en D. Morgan y G. Douglas, eds., *Constituting Families: A Study in Governance*, Stuttgart: Steiner.

Chakrabarty, Dipesh (1992) «The death of history? Historical consciousness and the culture of late capitalism», *Public Culture* 4, págs. 47-65.

Dolgin, Janet (1990*a*) «Status and contract in feminist legal theory of the family: a reply to Bartlett», *Women's Rights Law Reporter* 12, págs. 103-13.

(1990*b*) «Status and contract in surrogate motherhood: an illumination of the surrogacy debate», *Buffalo Law Review* 38, págs. 515-50.

Dreyfuss, Rochelle Cooper y Nelkin, Dorothy (1992) «The jurisprudence of genetics», *Vanderbilt Law Review* 45, págs. 313-48.

Edwards, Jeanette (1993) «Explicit connections: ethnographic enquiry in north-west England», en Jeanette Edwards, Eric Hirsch, Sarah Franklin, Frances Price y Marilyn Strathern, eds., *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*, Manchester: Manchester University Press.

Finch, Janet (1989) *Family Obligations and Social Change*, Cambridge: Polity Press.

Fitzpatrick, Peter (1992) *The Mythology of Modern Law*, Londres: Routledge.

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press. [*Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península, 1997.]

Gray, Chris Hables y Driscoll, Mark (1992) «What's real about virtual reality? Anthropology of, and in, cyberspace», *Visual Anthropology Review* 8, págs. 39-49.

Hirsch, Eric (1992) «The long term and the short term of domestic consumption: an ethnographic case study», en R. Silvers-

tone y E. Hirsch, eds., *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, Londres: Routledge. [*Los efectos de la nueva comunicación*, Barcelona: Bosch, 1996.]
(1993) «Negotiated limits: interviews in south-east England», en Jeanette Edwards, Eric Hirsch, Sarah Franklin, Frances Price y Marilyn Strathern, eds., *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*, Manchester: Manchester University Press.
Latour, Bruno (1991) «Technology is society made durable», en John Law, ed., *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, Londres: Routledge.
Maine, Henry Sumner (1870) [1861] *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Communications in the Late Nineteenth Century*, Oxford: Oxford University Press. [*El derecho antiguo: considerado en sus relaciones con la historia de la sociedad primitiva y con las instituciones modernas*, 2 vols., Madrid: Civitas, 1993-1994.]
Miringoff, Marque-Luisa (1991) *The Social Costs of Genetic Welfare*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Morgan, Derek (1989) «Surrogacy: an introductory essay», en Robert Lee y Derek Morgan, eds., *Birthrights: Law and Ethics at the Beginnings of Life*, Londres: Routledge.
Nelson, Hilde y Nelson, James (1989) «Cutting motherhood in two: some suspicions concerning surrogacy», *Hypatia* 4, págs. 85-94.
Price, Frances (1993) «Beyond expectation: clinical practice and clinical concern», en Jeanette Edwards, Eric Hirsch, Sarah Franklin, Frances Price y Marilyn Strathern, eds., *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*, Manchester: Manchester University Press.
Strathern, Marilyn (1992) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
Weatherall, David (1991) «Manipulating human nature», *Science and Public Affairs* (publicación especial de la Royal Society y BAAS), págs. 24-31.
Weston, Kath (1991) *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Nueva York: Columbia University Press.
Wexler, Nancy (1992) «Clairvoyance and caution: repercussions from the human genome project», en David J. Kevles y Leroy Hood, eds., *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

4. El entre-medio de la cultura

Homi K. Bhabha

Un cambio reciente en la escritura de la crítica cultural ha hecho que la prosa resulte más sencilla, menos adornada con la utilería de la puesta en escena de la argumentación. Donde antaño las «citas amedrentadoras» engalanaban el texto con la frecuencia de las guirnaldas en una boda india, hoy las celebraciones semióticas y posestructuralistas guardan mayor sobriedad. Los «ismos» y las «idades»* —esas colas que meneaban el dogma de la religión crítica— ya no dan origen a nuevos paradigmas o problemáticas. La muerte del autor o el entierro de la intención son sucesos que no provocan más escándalo que la visión de una carroza fúnebre en un suburbio de Palermo. Las prácticas críticas que procuraban destotalizar la realidad social demostrando las micrologías del poder, los diversos lugares de enunciación del discurso, el desprendimiento y deslizamiento de los significantes, han quedado súbitamente inermes.

Tras haber relajado la vigilancia, con la esperanza, quizá, de que los modos intelectuales que intentábamos promover hubieran pasado al discurso común de la crítica, ahora nos sorprenden con la guardia baja. Privados de nuestros recursos escénicos, se nos pide que encaremos sin ambages toda la realidad de la idea de «Cultura»: el concepto cuya dominación creíamos haber disuelto en el lenguaje de las prácticas significantes y las formaciones sociales. Este no es un orden del día elegido por nosotros; los términos del debate ya están prefijados, pero en medio

* En inglés «*alities*»; el autor se refiere a las palabras terminadas en «*ality*» comunes en el discurso de la crítica cultural, por ejemplo *technicality* (tecnicismo), *externality* (factor externo o externalidad) o *internality* (factor interno o internalidad). (*N. del T.*)

de las guerras culturales y las maniobras en torno del canon no podemos escondernos bajo las faldas de la aporía y protestar histriónicamente que no hay nada fuera del texto. En estos días, cualquiera sea el lugar hacia el que dirija la vista, me descubro mirando a los ojos a un oficial de reclutamiento —a veces se parece a Dinesh D'Souza, otras a Robert Hughes—, que me observa intensamente y dice: «¡La civilización occidental te necesita!». Al mismo tiempo, una débil vocecita dentro de mí susurra: «¡La teoría crítica también te necesita!».

Lo que hoy está en discusión no es la noción arnoldiana esencializada o idealizada de la «cultura» como un montaje arquitectónico de lo hebreo y lo helénico. En medio de las guerras multiculturales nos encontramos sorprendentemente más cerca de una idea de *Notes towards the Definition of Culture*, en la que T. S. Eliot demuestra una cierta inconmensurabilidad, una necesaria imposibilidad, cuando se trata de *pensar* la cultura. Enfrentado a la fatal noción de una cultura europea autónoma y a la idea absurda de una cultura incontaminada en un solo país, Eliot escribe: «Nos vemos, por lo tanto, en la urgencia de mantener el ideal de una cultura mundial, pero admitimos a la vez que somos incapaces de *imaginarla*. Sólo podemos concebirla como el término lógico de las relaciones entre culturas».[1] La fatalidad de pensar las culturas «locales» como incontaminadas o autónomas nos obliga a concebir culturas «globales», algo que en sí mismo es inimaginable. ¿Qué clase de lógica es esta?

Me parece significativo que Eliot, en este punto irresoluble de su argumento, apele a la problemática de la migración colonial. Aunque escribe en líneas generales sobre las sociedades coloniales en términos de los colonizadores, sus palabras tienen una resonancia irónica en la condición contemporánea de la migración tercermundista:

«Las migraciones de los tiempos modernos (. . .) se trasplantaron de acuerdo con cierta determinación social, reli-

[1] T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, Nueva York: Harcourt Brace, 1949, pág. 62. [*Notas para la definición de la cultura*, Barcelona: Bruguera, 1984.]

giosa, económica o política o alguna mezcla peculiar de estas. Por lo tanto, hubo en los desplazamientos algo de naturaleza análoga al cisma religioso. La gente llevó consigo sólo una parte de la cultura total (...) La cultura que se desarrolla en el nuevo suelo debe ser, en consecuencia, desconcertantemente parecida y diferente de la cultura madre: se complicará a veces debido a las relaciones de todo tipo que se establezcan con alguna raza nativa y, además, a causa de la inmigración que no proceda de la fuente original. De este modo, aparecen tipos singulares de simpatía y choque entre culturas».[2]

Esta cultura «en parte», esta cultura *parcial*, es el tejido contaminado pero conectivo entre culturas: a la vez imposibilidad de la inclusividad de la cultura y límite entre ellas. Se trata de algo así como el «entre-medio» [«*in-between*»] de la cultura, desconcertantemente parecido y diferente. Para a*lista*rnos en la defensa de esta naturaleza *«no doméstica», migratoria y parcial de la cultura* debemos dar nueva vida al significado arcaico de «lista» [«*list*»] como «límite» o «frontera». Una vez hecho esto, introducimos en las polarizaciones de liberales y liberacionistas la idea de que la traducción de culturas, ya sea asimiladora o agonística, es un acto complejo que genera afectos e identificaciones fronterizos, «tipos singulares de simpatía y choque entre culturas». La singularidad de la presencia parcial y hasta metonímica de las culturas radica en la articulación de las divisiones sociales y desarrollos desiguales que perturban el autorreconocimiento de la cultura nacional, sus horizontes ungidos de territorio y tradición. El discurso de las minorías, defendido y atacado en las guerras multiculturales, propone un sujeto social constituido mediante la hibridación cultural, la sobredeterminación de las diferencias comunitarias o grupales y la articulación de la semejanza desconcertante y la divergencia trivial.

Estas negociaciones fronterizas de diferencia cultural a menudo violan el compromiso profundo del liberalismo

[2] *Ibid.*, págs. 63-4.

con la representación de la diversidad cultural como elección plural. Los discursos liberales sobre el multiculturalismo experimentan la fragilidad de sus principios de «tolerancia» cuando intentan refrenar el apremio de la revisión. Al abordar la demanda multicultural, tropiezan con el límite de su noción consagrada de «igual respeto»; y reconocen con ansiedad la reducción de la autoridad del Observador Ideal, una autoridad que supervisa los derechos (e ideas) éticos de la perspectiva liberal desde la plataforma superior de los autobuses de Clapham. Al contemplar los compromisos de la cultura liberal tardía con la cultura migratoria y parcial de las minorías, debemos modificar nuestra percepción del terreno donde podemos comprender mejor los debates. En este caso, nuestra comprensión teórica —en su sentido más general— de la «cultura como diferencia» nos permitirá captar la articulación del espacio y el tiempo fronterizos y no domésticos de la cultura.

¿Dónde podría encontrarse esta comprensión?

Pese a su susceptibilidad al consenso, por la cual es tan criticada, la obra de Jürgen Habermas sugiere algo del asediado terreno de la cultura frente a la diferenciación social. Una vez que renunciamos al sentido universalizador del «sujeto autorreferencial en gran escala, que engloba a todos los sujetos individuales», indica Habermas, la riesgosa búsqueda de consenso resulta en el tipo de diferenciación del mundo de la vida cuyos síntomas más evidentes son la pérdida de sentido, la anomia y las psicopatologías.[3] Como consecuencia, «las causas de las patologías sociales que antaño se agrupaban en torno del sujeto de clase se desmigajan hoy en contingencias históricas ampliamente fragmentadas».[4] El efecto de esta fragmentación —la diferencia migratoria, una vez más— produce las condiciones de una «red de intersubjetividad de tejido cada vez más fino, generada por el lenguaje. La ra-

[3] Jürgen Habermas, «The normative content of modernity», en *The Philosophical Discourse of Modernity*, traducción de Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass: The MIT Press, 1987, pág. 348. [*El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1991.]

[4] *Ibid.*

cionalización del mundo de la vida implica una diferenciación y condensación a la vez, un engrosamiento de la red flotante de hilos intersubjetivos que al mismo tiempo mantienen unidos los componentes cada vez más marcadamente diferenciados de la cultura, la sociedad y la persona».[5]

El multiculturalismo —un término comodín para designar desde el discurso de las minorías hasta la crítica poscolonial, desde los estudios gays y lésbicos hasta la ficción chicana— se ha convertido en el signo más cargado para describir las contingencias sociales fragmentadas que caracterizan la *Kulturkritik* contemporánea. Lo multicultural es ahora un «significante flotante» cuyo enigma está menos en sí mismo que en sus usos discursivos para señalar procesos sociales en los cuales la diferenciación y la condensación parecen producirse de manera casi sincrónica. Para criticar los términos en este terreno ampliamente discutido y hasta contradictorio, es necesario hacer algo más que demostrar las inconsistencias lógicas de la posición liberal cuando debe enfrentarse a creencias racistas. El conocimiento prejuicioso, racista o sexista, no corresponde a la «reflexividad» ética o lógica del sujeto cartesiano. Se trata, como señaló Bernard Williams, de «una creencia que se pone en guardia contra la reflexión». Exige un «estudio de la irracionalidad en la práctica social (...) más detallado y sustantivo que las consideraciones esquemáticas de la teoría filosófica».[6] Los multiculturalistas comprometidos con la objetivación de las diferencias sociales y culturales dentro de un *socius* democrático deben vérselas con una estructura del «sujeto» constituida en el «campo proyectivo» de la alienación política.[7] Como escribe Etienne Balibar, el lenguaje identificatorio de la discriminación funciona invirtiendo los términos: «la

[5] *Ibid.*, pág. 346.

[6] Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985, pág. 116. [*La ética y los límites de la filosofía*, Caracas: Monte Avila, 1997.]

[7] Etienne Balibar, «Paradoxes of universality», en David Theo Goldberg, ed., *Anatomy of Racism*, Minneápolis y Oxford: University of Minnesota Press, 1990, pág. 284.

identidad racial/cultural de los "verdaderos nacionales" sigue siendo invisible, pero se infiere de (. . .) la visibilidad cuasi alucinatoria de los "falsos nacionales": judíos, "tanos", inmigrantes, *indios*, *nativos*, negros».[8]

Así construido, el conocimiento prejuicioso siempre es incierto y está en peligro, pues, concluye Balibar, «el hecho de que los "falsos" sean *demasiado* visibles nunca garantizará que los "verdaderos" lo sean lo suficiente».[9] Esta es una de las razones por las cuales los multiculturalistas empeñados en constituir identidades minoritarias no discriminatorias no pueden hacerlo afirmando simplemente el lugar que ocupan o retornando a un origen o pretexto auténtico y «no marcado»: su reconocimiento exige la negociación de una peligrosa indeterminación, dado que la presencia demasiado visible del otro confirma al sujeto nacional auténtico pero nunca puede garantizar su visibilidad o verdad. La inscripción del sujeto minoritario en *algún lugar entre lo demasiado visible y lo no suficientemente visible* nos devuelve a la idea de la diferencia cultural y la conexión intercultural de Eliot como algo que está más allá de la demostración lógica. Y exige que el sujeto discriminado, *aun en el proceso de su reconstitución*, se sitúe en un momento presente que es temporariamente disyuntivo y efectivamente ambivalente. «Demasiado tarde. Todo está previsto, cuidadosamente considerado, demostrado, aprovechado al máximo. Mis manos trémulas no se afirman en nada: la veta está agotada. ¡Demasiado tarde!». Resulta claro que Frantz Fanon habla desde esta brecha temporal[10] en el lugar de la enunciación y la identificación, dramatizando el momento del reconocimiento racial. El sujeto o la comunidad discriminados ocupan un momento contemporáneo que es históricamente inoportuno, postergado para siempre. «Llegas demasiado tarde, extremadamente tarde. Siempre habrá un mun-

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*, pág. 285.

[10] Véase Homi K. Bhabha, «Race, time, and the revision of modernity», en *The Location of Culture*, Londres: Routledge, 1994. [«"Raza", tiempo y la revisión de la modernidad», en *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2002.]

do —un mundo blanco— entre tú y nosotros (. . .) Frente a este anquilosamiento concreto (. . .) es comprensible que haya podido decidirme a lanzar mi grito negro. Poco a poco, extendiendo pseudópodos aquí y allá, segregué una raza».[11]

En contraste, la dialéctica liberal del reconocimiento llega, a primera vista, justo a tiempo. El sujeto del reconocimiento se ubica en un espacio sincrónico (como conviene al Observador Ideal) desde el cual vigila el campo de juego parejo que Charles Taylor define como la quintaesencia del territorio liberal: «la presunción de igual respeto» por la diversidad cultural. La historia nos ha enseñado, sin embargo, a desconfiar de las cosas que funcionan con puntualidad, como los trenes. No queremos decir que el liberalismo no reconoce la discriminación racial o sexual: estuvo a la vanguardia de esas luchas. Pero de su idea de la igualdad se desprende un problema recurrente: el liberalismo contiene un concepto no diferencial del tiempo cultural. Cuando el discurso liberal intenta normalizar la diferencia cultural, convertir la presunción de igual respeto cultural en el reconocimiento de una *igual valía cultural*, no reconoce las temporalidades disyuntivas y «fronterizas» de las culturas minoritarias y parciales. La intención de compartir la igualdad es genuina, pero sólo en la medida en que partamos de un espacio históricamente congruente; el reconocimiento de la diferencia se siente con autenticidad, pero en términos que no representan las genealogías históricas, a menudo poscoloniales, que constituyen las culturas parciales de la minoría. Así lo expresa Taylor:

«La lógica subyacente a algunas de estas exigencias [multiculturales] parece depender de la premisa de que debemos respetar por igual a todas las culturas (. . .) La implicación parece ser que (. . .) los juicios verdaderos de valor de diferentes obras pondrían a todas las culturas más o menos en un pie de igualdad. Desde luego, el ataque

[11] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, traducción de Charles Lamb Markmann, Nueva York: Grove Weidenfeld, 1967, págs. 121-2. [*Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires: Schapire, 1974.]

podría provenir de un punto de vista neonietzscheano más radical que cuestionara el status mismo de los juicios de valor (. . .) Como presunción, se afirma que todas las culturas humanas que animaron sociedades *enteras* a lo largo de lapsos considerables tienen algo importante que decir a todos los seres humanos. Lo he expresado de este modo para *excluir medios culturales parciales dentro de una sociedad, así como fases breves de una cultura mayor*».[12]

Y una vez más:

«En el mero nivel humano, podríamos aducir la razonabilidad de suponer que las culturas que proporcionaron su horizonte de sentido a *gran cantidad* de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, *durante un período prolongado* (. . .) tienen casi con seguridad algo que merece nuestra admiración y respeto» (las bastardillas son mías).

Naturalmente, la desestimación de culturas parciales y el énfasis en grandes cantidades y períodos prolongados están desfasados de las modalidades de reconocimiento de las culturas minoritarias o marginadas. El hecho de basar la presunción en «sociedades enteras a lo largo de lapsos considerables» introduce un criterio temporal que elide el presente disyuntivo y desplazado a través del cual la irrupción de las minorías interrumpe e interroga la pretensión de homogeneidad y horizontalidad de la sociedad democrática liberal. Pero esta noción de tiempo cultural funciona en otros planos, además del nivel de la semántica o el contenido. Veamos cómo sitúa este pasaje al observador: cómo permite a Taylor convertir la presunción de igualdad en juicio de valor. La cultura parcial y minoritaria hace hincapié en las diferenciaciones internas, los «cuerpos extraños» en medio de la nación, los intersticios de su desarrollo desigual y desparejo, que desmienten su

[12] Charles Taylor, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton: Princeton University Press, 1992, págs. 66-7 (las bastardillas son mías). [*El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.]

carácter autónomo. Como lo sostiene brillantemente Nicos Poulantzas, el Estado nacional homogeneiza las diferencias controlando el tiempo social «por medio de una única medida homogénea, que sólo reduce las múltiples temporalidades (. . .) codificando las distancias entre ellas».[13] Esta conversión del tiempo en distancia es observable en la forma como el argumento de Taylor produce un binario espacial entre las sociedades totales y parciales, un término como principio de la negación del otro. Se desautoriza la doble inscripción de la parte en el todo o la posición minoritaria como el afuera del adentro.

No obstante, algo de esta «parte en el todo», la minoría como liminalidad interna y a la vez «cuerpo extraño», se registra sintomáticamente en el discurso de Taylor. Su mejor descripción es el deseo de lo «dialógico», un término que este autor toma de Mijail Bajtin. Pero Taylor despoja a lo «dialógico» de su potencial de hibridación. El síntoma más revelador de ello es que a pesar de su «presunción de igualdad», siempre presenta la posición multicultural o minoritaria como una imposición procedente del «exterior» y que plantea sus demandas desde allí. «El desafío es abordar la sensación de marginación *de ellos* sin comprometer nuestros principios políticos básicos» (las bastardillas son mías).[14] En realidad, el desafío no consiste en vérselas con ellos/nosotros sino con las posiciones histórica y temporalmente separadas que las minorías ocupan de manera ambivalente dentro del espacio de la nación. El esquema de evaluación de Taylor, que sitúa la presunción de igualdad y el reconocimiento del valor (el antes y el después del juicio liberal) en la *longue durée* de las grandes culturas nacionales y nacionalizadoras, es de hecho antitético con el híbrido bajtiniano, que socava justamente esas pretensiones de totalización cultural:

«El (. . .) híbrido no sólo se proclama y acentúa doblemente (. . .) sino que también tiene un doble lenguaje; puesto que

[13] Nicos Poulantzas, *State Power and Socialism*, traducción de Patrick Camiller, Londres: New Left Books, 1978, pág. 110. [*Estado, poder y socialismo*, Madrid: Siglo XXI, 1980.]

[14] Taylor, *Multiculturalism*, *op. cit.*, pág. 63.

en él no sólo hay (o hay no tanto) dos conciencias individuales, dos voces, dos acentos, sino [duplicaciones de] conciencias socio-lingüísticas, dos épocas (. . .) que se reúnen y luchan conscientemente en el territorio de la enunciación (. . .) Se trata de la colisión de puntos de vista diferenciados sobre el mundo que están inmersos en estas formas (. . .) esos híbridos inconscientes fueron al mismo tiempo profundamente productivos en el plano histórico: están preñados de nuevas cosmovisiones potenciales, nuevas "formas internas" de percibir el mundo en palabras».[15]

En rigor, Bajtin hace hincapié en un espacio de enunciación donde la negociación de la duplicidad discursiva —*con lo cual no aludo a dualidad o binarismo*— engendra un nuevo acto de habla. En mi propia obra desarrollé el concepto de hibridez para describir la construcción de la autoridad cultural en condiciones de antagonismo o inequidad política. Las estrategias de hibridación revelan un movimiento de extrañamiento en la inscripción «autorizada» y hasta autoritaria del signo cultural. Cuando el precepto intenta objetivarse como un conocimiento generalizado o una práctica normalizadora hegemónica, la estrategia o discurso híbrido abre un espacio de negociación donde el poder es desigual pero su articulación puede ser equívoca. Dicha negociación no es ni asimilación ni colaboración, y hace posible el surgimiento de una agencia «intersticial» que rechaza la representación binaria del antagonismo social. Las agencias híbridas encuentran su voz en una dialéctica que no busca la supremacía o soberanía cultural. Despliegan la cultura parcial de la cual surgen para construir visiones de comunidad y versiones de memoria histórica que dan forma narrativa a las posiciones minoritarias que ocupan; el afuera del adentro: la parte en el todo.

En la novela *Beloved* (1987) de Toni Morrison, el conocimiento cultural y comunal aparece como una especie de

[15] Mikhail Bajtin, «Discourse in the novel», en Michael Holquist, ed., *The Dialogic Imagination*, traducción de Caryl Emerson y Michael Holquist, Austin: University of Texas Press, 1981, pág. 360.

amor a sí mismo que es también amor al «otro». Es un amor ético en el cual el «fuero íntimo» del sujeto está habitado por la «referencia radical y an-árquica al "otro"».[16] Este conocimiento es visible en los intrigantes capítulos en que Sethe, Beloved y Denver celebran una ceremonia de reivindicación y nominación a través de subjetividades transversales e intersticiales: «Beloved, ella es mi hija», «Beloved es mi hermana», «yo soy amada [*beloved*] y ella es mía».[17] Las mujeres hablan en lenguas, desde un espacio al estilo de una fuga «en medio de una y otra», que es un espacio comunal. Ellas exploran una realidad «interpersonal»: una realidad social que aparece dentro de la imagen poética como si estuviera entre paréntesis, estéticamente distanciada, detenida pero enmarcada en la historia. Es difícil transmitir el ritmo y la improvisación de esos capítulos, pero es imposible no verlos en la sanación de la historia, una comunidad recuperada en la construcción de un nombre. Como escribí en otra parte:

> «¿Quién es Beloved?
>
> »Ahora entendemos. Es la hija que vuelve a Sethe para que su espíritu ya no carezca de hogar.
>
> »¿Quién es Beloved?
>
> »Ahora podemos decir: es la hermana que vuelve a Denver, y trae la esperanza del retorno de su padre, el fugitivo que murió en su huida.
>
> »¿Quién es Beloved?
>
> »Ahora lo sabemos: es la hija nacida del amor asesino que vuelve al amor y al odio y se libera. Sus palabras están rotas, como las personas linchadas con el cuello roto, desencarnadas, como los niños muertos que perdieron sus lazos. Pero no hay confusión en lo que dicen sus palabras encendidas cuando surgen de los muertos, a pesar de su sintaxis extraviada y su presencia fragmentaria.

[16] Véase Emmanuel Levinas, «Reality and its shadow», en *Collected Philosophical Papers*, traducción de Alphonso Lingis, Dordrecht (Holanda) y Boston: Martinus Nijhoff, 1987, págs. 1-13. [*La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, 2001.]

[17] Toni Morrison, *Beloved*, Nueva York: Plume/NAL, 1987, págs. 200-17. [*Beloved*, Barcelona: Ediciones B, 1995.]

»"Mi rostro llega debo tenerlo busco la unión estoy amando mi rostro tanto quiero unirme estoy amando mi rostro tanto mi rostro oscuro está cerca de mí quiero unirme"».[18]

La idea de que la historia se repite, por lo común tomada como un pronunciamiento sobre el determinismo histórico, surge con frecuencia en los discursos liberales cuando fracasa el consenso y las consecuencias de la inconmensurabilidad cultural hacen del mundo un lugar difícil. En esos momentos se supone que el pasado retorna, con enigmática puntualidad, para hacer que los «acontecimientos» sean intemporales, y transparente la narración de su surgimiento.

¿Sobrellevamos mejor la realidad de «ser contemporáneos», sus conflictos y crisis, sus pérdidas y laceraciones, si dotamos a la historia de una prolongada memoria que luego interrumpimos o sobresaltamos con nuestra propia amnesia? ¿Cómo nos permitimos olvidar —nos decimos— que la violencia nacionalista entre hindúes y musulmanes está apenas bajo la superficie de la modernidad secular de la India? ¿No deberíamos haber «recordado» que las antiguas tribus balcánicas volverían a formarse? Estas preguntas acentúan una observación que es cada vez más un lugar común: el ascenso de los «fundamentalismos» religiosos, la difusión de los movimientos nacionalistas, las redefiniciones de las reivindicaciones de la raza y la etnicidad, sostienen algunos, nos han devuelto a un movimiento histórico anterior, un resurgimiento o una nueva puesta en escena de lo que los historiadores llamaron el largo siglo XIX. Subyace a esta afirmación un desasosiego más profundo, el miedo a que el motor de la transformación social ya no sea la aspiración a una cultura democrática común. Hemos entrado en una atribulada era de la identidad, en la cual el intento de conmemorar el tiempo perdido y recuperar territorios perdidos crea una cultura de «grupos de interés» o movimientos sociales dispares. Hoy la afiliación puede ser antagónica y ambiva-

[18] Véase Homi K. Bhabha, «The home and the world», *Social Text* 10(2/3), 1992, págs. 141-53, donde desarrollo con más amplitud esta línea de argumentación con respecto a *Beloved*, de Morrison.

lente; la solidaridad puede ser *sólo* situacional y estratégica: los elementos comunes se negocian a menudo a través de la «contingencia» de intereses sociales y reivindicaciones políticas.

Las narrativas de reconstrucción histórica pueden rechazar esos mitos de transformación social: la memoria comunitaria puede buscar sus significados por medio de una percepción de la causalidad compartida con el psicoanálisis, que negocia la recurrencia de la imagen del pasado y, a la vez, mantiene abierta la cuestión del futuro. La importancia de esa retroacción estriba en su aptitud para reinscribir el pasado, reactivarlo, resituarlo, *resignificarlo*. Más importante, compromete nuestra comprensión del pasado y nuestra reinterpretación del futuro con una ética de la «supervivencia» que nos permita *abrirnos paso a través del presente*. Y ese abrirse paso, esa elaboración, nos libera del determinismo de la repetición de la inevitabilidad histórica *sin una diferencia*. Nos posibilita enfrentarnos con esa difícil línea divisoria, la experiencia intersticial entre lo que consideramos la imagen del pasado y lo que está en realidad implicado en el transcurrir del tiempo y el paso del sentido.

Agradecimientos

Este artículo rinde honores a los participantes de mi seminario y a mis colegas de la School of Criticism and Theory, Dartmouth, 1993, sin cuyo aliento y apoyo no habría adoptado la forma que tiene.

5. Identidades que se interpelan: Turquía/ Europa

Kevin Robins

«Visto desde esta perspectiva, el mundo vive hoy en el clima de una única civilización universal, pero una civilización con sus propias especificidades, obvias u ocultas, que dependen de los diversos pueblos».

Adonis

«(. . .) por la amnistía y contra la amnesia».

Adam Michnik

En general, me interesan las posibilidades de dinamismo y apertura de las identidades culturales y, por consiguiente, lo que inhibe y se opone a esas cualidades, propiciando en su reemplazo la rigidez y la clausura. El cambio implica la capacidad de abandonar al menos algunos aspectos de una identidad dada. Es probable, sin embargo, que esta situación provoque en la colectividad sentimientos de angustia y temor (¿no sufriremos a causa de nuestra pérdida?; ¿en qué nos convertiremos?). Este es un temor básico por la mortalidad de toda institución colectiva. Como sostiene Cornelius Castoriadis, se trata «del temor, en realidad muy justificado, de que todo, incluso el sentido, se disuelva».[1] Como defensa contra una eventualidad tan catastrófica, la colectividad afirmará la posibilidad de su autoperpetuación, mediante la elaboración de mitos y representaciones simbólicas interesados en un «sentido perenne» y una «inmortalidad imaginaria» de la

[1] Cornelius Castoriadis, «Psychanalyse et politique», en *Le monde morcelé*, París: Seuil, 1990, págs. 153-4.

cultura. De acuerdo con Castoriadis, podríamos ver estos aspectos en términos de la repetición cultural: repetición (en el sentido psicoanalítico) que es «el dinero suelto de la muerte» a través del cual una institución se defiende contra la realidad de la «muerte al por mayor».[2] En las culturas existe una especie de mortandad [*deadness*] viviente que no admite la posibilidad de su propia mortalidad.

A juicio de Castoriadis, la cultura occidental fue la que resistió más eficaz y creativamente esa lógica de la clausura, gracias a lo que él llama su «proyecto de autonomía». Castoriadis sostiene que el elemento distintivo de la historia griega y occidental ha sido «la ruptura de esta clausura y el cuestionamiento de todas las significaciones, instituciones y representaciones establecidas por la tribu».[3] Al reconocer de ese modo la mortalidad potencial de toda significación instituida, se convirtió en una cultura histórica: la cultura histórica por excelencia. Para Castoriadis, en la alta modernidad europea ese espíritu cuestionador y autocuestionador alcanzó su apogeo creativo en todas las esferas de la vida. Agnes Heller plantea el mismo argumento sobre la cultura occidental, en particular la moderna:

«La modernidad se afirma y reafirma a través de la negación. Sólo puede mantener su identidad si diversas cosas cambian constantemente y por lo menos algunas son reemplazadas de manera continua por otras (. . .) Los modernos no admiten límites, los trascienden. Desafían la legitimidad de las instituciones, las critican y rechazan: cuestionan todo».[4]

Esto es lo que ella caracteriza como «dinámica de la modernidad».

Al mismo tiempo que reconocemos ese logro (al menos en esta perspectiva filosófica), debemos señalar que la mo-

[2] *Ibid.*, págs. 148-9, 153.

[3] Cornelius Castoriadis, «Le délabrement de l'Occident», *Esprit*, diciembre de 1991, pág. 38.

[4] Agnes Heller, «Modernity's pendulum», *Thesis Eleven* 31, 1992, pág. 4.

dernidad se definió contra lo «premoderno» de una manera perturbadoramente significativa. Como sostiene Heller, «la yuxtaposición con el Otro (lo premoderno) sigue siendo la condición esencial, aunque nunca suficiente, de la comprensión de sí mismo»; el dinamismo moderno se diferenció del «artificio natural» del orden premoderno.[5] Hoy nos resulta familiar la historia de la asimilación de este contraste temporal a una polarización geográfica, según la cual el Occidente dinámico se distingue del Oriente estático e inmóvil. Por obra de esta imaginación dualista, el mundo quedó dividido entre los ilustrados y los sumidos en la oscuridad. Su Otro llegó a simbolizar todo lo que era ajeno a la modernidad occidental y su proyecto de desarrollo. De este modo, Europa se cerró imperiosamente a la realidad de esas otras culturas.

En este contexto cultural, el aprieto en que se encontraba el mundo «premoderno» era penoso. Europa se cerraba a las realidades de ese mundo, que sin embargo debía abrirse a las realidades europeas. No era posible cerrar la puerta al nuevo dinamismo cultural procedente de la Europa moderna. En rigor de verdad, los logros de Occidente suscitaban admiración, aunque también inquietud. ¿No era esta nueva cultura «universal» el futuro cultural y aun el destino de todos los pueblos del mundo? Las culturas que todavía no eran modernas sentían como una compulsión la necesidad de emular el modelo occidental; también ellas debían poner rumbo al «desarrollo» y la «modernización». Había una actitud de apertura al cambio, pero la experiencia, ahora lo sabemos, rara vez fue feliz. Si bien se introdujeron los dispositivos sociales de la modernidad, su elemento dinámico estuvo invariablemente ausente: «Al margen de que se tratara de un trasplante forzado o voluntario, la ausencia total de esa dinámica, o su funcionamiento meramente intermitente, mantuvo el dispositivo moderno en una situación inestable en todas las regiones donde, comparado con su modelo, tuvo un carácter distorsionado».[6] Los esfuerzos imitativos se tradujeron

[5] *Ibid.*, págs. 2, 9.
[6] *Ibid.*, pág. 4.

contadas veces en una auténtica modernización. En el contexto del mundo árabe, Adonis se refiere a «una modernidad ilusoria, engañosa», y sostiene que «extraviamos los principios intelectuales que dieron origen a la modernidad y su sustancia quedó aniquilada».[7] La exposición a la cultura moderna (es decir, la cultura occidental) no resultó en creatividad y emancipación culturales, sino en conformismo y dependencia. Esa fue la consecuencia de una apertura excesiva.

Al mismo tiempo, existía el temor de que los principios disolventes de la modernización fueran fatales para la cultura histórica. La occidentalización parecía amenazar todo, en especial el sentido. En consecuencia, se produjo una reacción cultural que implicaba la reafirmación de orígenes y tradiciones. Hubo una vuelta al lenguaje de la «autenticidad» que, como otras formas de esencialismo, propone una identidad cultural «idéntica a sí misma, con una continuidad esencial a lo largo del tiempo y postulada como fundamentalmente distinta de otros sujetos históricos».[8] Adonis la describe en términos de regresión a una «relación fetal» con el pasado tradicionalista.[9] Pero el pasado, desde luego, no puede recuperarse; la cohesión y coherencia de la cultura constituyen siempre un ideal imaginario que no puede reconstituirse. Esta retirada compensatoria y protectora a la clausura de la tradición representa de hecho «una dependencia del pasado, para compensar la falta de actividad creativa por medio del recuerdo y la reviviscencia». En esta dependencia, lo mismo que en la dependencia tecnológica con respecto a Occidente, también «se oblitera la personalidad; en ambos casos, una mentalidad prestada, una vida prestada».[10]

Al parecer, existe una elección entre la asimilación de una modernidad ajena y la vuelta a la autenticidad espu-

[7] Adonis, *An Introduction to Arab Poetics*, Londres: Saqi Books, 1990, pág. 85. [*Introducción a la poesía árabe*, Madrid: Instituto de Estudios Orientales y Africanos, Universidad Autónoma, 1976.]

[8] Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Londres: Verso, 1993, pág. 42; el autor se ocupa de la autenticidad cultural en el capítulo 2.

[9] Adonis, *An Introduction to Arab Poetics*, *op. cit.*, pág. 81.

[10] *Ibid.*, pág. 80.

ria de los orígenes (étnicos o religiosos). Se trata de una elección falsa, absurda. La elección impuesta por Occidente. Daryush Shayegan la considera generadora de una especie de trastorno esquizoide en el núcleo de la identidad colectiva (una «conciencia herida»).[11] Es una condición intolerable. Pero también una condición prevaleciente, y sus consecuencias fueron a la vez nocivas y destructivas. Sigue siendo una de las cuestiones fundamentales que es preciso afrontar en el mundo contemporáneo. ¿Qué posibilidades existen de trascender esa elección imposible? Debemos interesarnos en los desarrollos, tanto intelectuales como políticos, en condiciones potenciales de desestabilizar y deconstruir esa lógica dualista.

Las cosas están en movimiento. Hay una percepción creciente de lo que Castoriadis describe como la «dilapidación» del proyecto y los ideales occidentales (con seguridad, este es el aspecto al cual debe dedicarse el debate en torno del posmodernismo). Vacías de significaciones, las sociedades occidentales parecen hoy incapaces de ejercer una influencia emancipatoria sobre el resto del mundo.[12] El interrogante es si esta situación conducirá al atrincheramiento y la xenofobia culturales o es posible reconstruir el proyecto de la autonomía sobre una nueva base. Al mismo tiempo, más allá del núcleo occidental se producen transformaciones que son significativas en este aspecto, y a las cuales hay que dar plena cabida dentro de cualquier proyecto revisado. En esos lugares también hay personas preocupadas por las cuestiones de la democracia, la emancipación social y humana y la transmisión creativa de la cultura.[13] Puede constatarse aquí, asimismo, un interés en reconstruir los valores universales, sobre la base del consenso entre diferentes sociedades y culturas. «Si hay algún tipo de solidaridad que pueda proponer el fun-

[11] Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, París: Albin Michel, 1989. [*La mirada mutilada*, Barcelona: Península, 1990.]

[12] Castoriadis, «Le délabrement», art. cit., págs. 39-40; véase también Cornelius Castoriadis, «The retreat from autonomy: post-modernism as generalised conformism», *Thesis Eleven* 31, 1992.

[13] Moustapha Safouan, «Two modes of transmission: creative and fixed», *Critical Quarterly* 36(2), 1994.

damento de una aspiración verdaderamente universal —afirma Hichem Djait— se trata sin duda de la solidaridad de las culturas, incluida la occidental, contra el enemigo que las niega en su totalidad: la modernidad incontrolada».[14] El imperativo es conectar a partir de sus diferentes experiencias a quienes procuran objetivos constructivos similares. El progreso sólo puede alcanzarse por medio de la receptividad y la reciprocidad culturales. En este aspecto, tenemos que dejar de pensar en términos de identidad cultural y empezar a considerar la significación del intercambio cultural; en palabras de Paul Ricœur, debemos estar dispuestos «a *entrecruzar* nuestros recuerdos, a *intercambiar* nuestros recuerdos».[15] Tenemos que pensar en términos de experiencia cultural y preguntarnos si las colectividades son capaces de aprender de ella, y cómo.

Estas reflexiones preliminares siguen siendo abstractas, puesto que están apartadas de las realidades más inabordables de la identidad y el encuentro culturales reales. ¿Cómo podríamos darles alguna sustancia? ¿A qué equivalen en un contexto específico? En el análisis que sigue examinaré la cuestión de la identidad y la experiencia cultural turcas, y lo haré particularmente a través de la relación entre Turquía y el Occidente europeo (creo que no puede examinarse al margen de esa relación). En primer lugar, deberemos considerar la «Turquía» de la imaginación europea, asociada a los recuerdos de la amenaza otomana a la cristiandad (la «cuestión oriental»), el temor al resurgimiento islámico y el resentimiento contra la inmigración turca. Las proyecciones de la psique europea han sido y siguen siendo obstáculos fundamentales para el encuentro y el entendimiento culturales.

En las siguientes secciones, examinaré la realidad de la cultura y la transformación cultural turcas, tomando

[14] Hichem Djait, *Europe and Islam*, Berkeley: University of California Press, 1985, pág. 173 [*Europa y el Islam*, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1990]. Véase también Abdullah An-Na'im, «What do we mean by universal?», *Index on Censorship* 23(4-5), septiembre-octubre de 1994.

[15] Paul Ricœur, «Universality and the power of difference», en Richard Kearney, ed., *Visions of Europe*, Dublín: Wolfhound Press, 1992, pág. 123.

en cuenta especialmente su orientación y contexto europeos (la «cuestión occidental» en la identidad cultural turca). Consideraré la naturaleza de su asimilación de la modernidad occidental, en particular en el período iniciado con la fundación de la república turca en 1923, y las inquietudes y el descontento que esto ocasionó en su vida cultural. A continuación examinaré algunos acontecimientos recientes que implican el resurgimiento de elementos reprimidos de la cultura, y los esfuerzos por construir una forma alternativa de modernidad e identidad moderna. Por último, trataré de analizar qué podría entrañar para su relación con Europa el cambio de identidad de Turquía. La cuestión, en realidad, es si Europa puede exponerse a estas transformaciones; exponerse a su singularidad y, por consiguiente, a su significación. La aceptación de «lo turco» es un aspecto crucial del reordenamiento y la reafiliación culturales que deben emprenderse en el espacio europeo.

«Un turco no va a la ópera»

Arnold Toynbee describía en 1925 el surgimiento de la nación turca en términos del completo abandono de una civilización y un modo de vida y la adopción de otros, y lo asemejaba a una «conversión espiritual». Este «cambio mental» estaba motivado, decía Toynbee, por la cuestión del status:

«Los turcos, como los judíos, fueron, desde la primera vez que se pusieron en contacto con Occidente, un "pueblo peculiar"; y si bien esta es una posición envidiable mientras uno es un "mandamás" (...) se convierte en una humillación intolerable tan pronto como se invierten los papeles (...) En ambos casos, el status de "pueblo peculiar" dejó de ser una fuente de orgullo y se convirtió en un motivo de humillación, y en ambos casos, por lo tanto, surgió un fuerte movimiento para escapar a él».[16]

[16] Arnold J. Toynbee, «The Turkish state of mind», *Atlantic Monthly* 136, octubre de 1925, pág. 556.

Los turcos «procuraban ser admitidos como miembros plenos de la sociedad occidental a fin de eludir la terrible situación de ser sus parias».[17] En algunos aspectos, consiguieron hacer aceptar sus credenciales de sociedad occidentalizada y modernizada (aunque con un costo en el plano psíquico, como lo sostendré más adelante). Entre los europeos, sin embargo, persistió la impresión de que Turquía no pertenece auténticamente a Occidente; la impresión de que es un extraño, un marginal, un intruso en la comunidad europea. Como lo expresa Zafer Şenocak, existe la creencia de que «un turco lee el Corán y no va a la ópera».[18] A los ojos europeos, los turcos siguen siendo un «pueblo peculiar».

Turquía encontró cierta forma de inserción en el orden occidental. La pertenencia a la OTAN desde 1952 refleja su importancia clave en las agendas de defensa y política exterior de Occidente. Durante la Guerra Fría, la situación geográfica y el posicionamiento estratégico del país se consideraban elementos vitales; aparecía a la vez como «barrera» a la expansión soviética y «puente» hacia Medio Oriente.[19] Desde el fin de la Guerra Fría, Turquía demostró su valor militar durante la Guerra del Golfo, y hoy se la considera un actor crucial en varias de las zonas geopolíticas determinadas por el Nuevo Orden Mundial: Medio Oriente, el sudeste de Europa, el mar Negro, el Cáucaso, Asia central.[20] Es preciso seguir dándole cabida debido a su importancia en el cambiante contexto de la seguridad europea. Pero esa participación militar no se tradujo en una aceptación política y cultural. En este aspecto, lo más significativo y simbólico es, desde luego, su solicitud de in-

[17] *Ibid.*

[18] Zafer Şenocak, *Atlas des Tropischen Deutschlands*, Berlín: Babel Verlag, 1993, pág. 22.

[19] Dankwart A. Rustow, *Turkey: American's Forgotten Ally,* Nueva York: Council on Foreign Relations, 1987; véase también David Barchard, *Turkey and the West,* Londres: Royal Institute of International Affairs / Routledge and Kegan Paul, 1985.

[20] Sabri Sayari, «Turkey: the changing European security environment and the Gulf crisis», *Middle East Journal* 46(1), invierno de 1992; Graham E. Fuller y Ian O. Lesser, *Turkey's New Geopolitics: From the Balkans to Western China*, Boulder, CO: Westview Press, 1993.

corporación a la Unión Europea. En este caso, podemos ver con mucha claridad la naturaleza de su lugar dentro del orden occidental. Tal como lo expresa Richard Falk, «Turquía no está varada ante el umbral de la puerta de la casa europea sino confinada en las habitaciones de la servidumbre».[21] Su lugar, en esos términos, es decididamente precario.

Sucesivos gobiernos plantearon con energía los argumentos favorables a la incorporación de Turquía a la Unión. «Somos europeos», dice el presidente turco, Süleyman Demirel. «Nos gustaría seguir siéndolo. Nos gustaría vivir con Europa. Nos gustaría actuar con Europa. Compartimos los valores de la civilización europea además de tener los nuestros propios. Como miembros de la OTAN, los hemos defendido».[22] Sin embargo, Europa no está convencida. Quienes simpatizan más con la solicitud turca expondrán el argumento de que hasta ahora Turquía no ha llegado a ser suficientemente occidental para lograr su aceptación o no resolvió de manera acabada su crisis de identidad a favor de la occidentalización. Se alude con ello a la «incertidumbre identitaria» en el interior de Turquía: «Aun entre turcos de niveles socioeconómicos similares parece haber dudas considerables en cuanto a la naturaleza exacta del país y su pueblo».[23] En este caso, lo que tanto inquieta a Europa son los elementos de la cultura turca que parecen equívocos. Turquía es vista como «un lugar intermedio».[24] En su hibridez —su tipo particular

[21] Richard Falk, «A meditative comment on European doors», en Taciser Belge, ed., *Where Does Europe End?*, Estambul: Helsinki Citizens' Assembly-Turkey, 1993, pág. 63.

[22] Entrevista con Süleyman Demirel, *Financial Times*, investigación sobre Turquía, 7 de mayo de 1993. Sobre los antecedentes de la solicitud turca de incorporación a la Unión Europea, véanse Evin, Ahmet y Denton, Geoffrey (eds.), *Turkey and the European Community*, Opladen: Leske & Budrich, 1990; Heinz Kramer, «EC-Turkish relations: unfinished forever?», en Peter Ludlow, ed., *Europe and the Mediterranean*, Londres: Brassey's, 1994.

[23] Philip Robins, *Turkey and the Middle East*, Londres: Royal Institute of International Affairs/Pinter Publishers, 1991, pág. 3.

[24] Scott Sullivan, «The Turks want in», *Newsweek*, 21 de mayo de 1991, pág. 16.

de hibridez—, todavía no se adecua a los criterios europeos. Quienes se oponen francamente a su incorporación tienen argumentos más fundamentales para objetarla: alertan sobre las conexiones turcas con Medio Oriente y el islam. «Es preciso saber con claridad dónde están los límites de Europa, y los límites de Europa no están en la frontera turco-iraní», afirma Lord Owen.[25] Más recientemente se trajeron a colación los orígenes asiáticos de Turquía. «Genghis Khan necesitaba mercenarios duros, y eso trajo a los turcos desde sus antiguas patrias de Asia central a las costas del Mediterráneo», escribe Peter Millar en *The European*.[26] Para estos objetores, la cultura turca tiene algo esencialmente no europeo; ni siquiera debe hablarse de su asimilación a la Unión.

De acuerdo con estas perspectivas, el elemento problemático —el único elemento problemático— en el encuentro es el turco, incierto o ajeno. A mi entender, con ello se manifiesta una arrogancia cultural de las actitudes europeas. Podemos considerarla un desarrollo de lo que Arnold Toynbee, setenta años atrás, describió como la «cuestión occidental» que enfrentaba la sociedad turca. Se refería así a la indiferencia y el desprecio mostrados por las potencias occidentales hacia la república recién surgida: «Esa conjunción de una gran influencia sobre la vida de otras personas con el poco interés y la escasa intención con respecto a ellas».[27] Esta postura arrogante es notoria hoy en la insensibilidad mostrada hacia las aspiraciones

[25] «A Europe of sixteen», *Newsweek*, 6 de agosto de 1990, pág. 54. Cf. Hazhir Termourian, «Why Turkey had better look East», *New European* 4(4), 1991, pág. 35: «En términos históricos, sólo hace poco se dijo a los turcos que son realmente parte de Europa y no, como el ex Imperio Otomano, el líder y el centro sagrado del mundo del islam».

[26] Peter Millar, «Turkey must look to its Mongol heritage», *The European*, 25-27 de octubre de 1991. Cf. sir Charles Eliot (1900), *Turkey in Europe*, Londres: Frank Cass, 1965, pág. 1: «Los turcos son un pueblo asiático que se asentó pero no echó raíces en nuestro continente».

[27] Arnold J. Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey*, segunda edición, Londres: Constable, 1923, pág. 2. Véanse también Kevin Robins y Asu Aksoy, «Culture and marginality in the new Europe», en Costis Hadjimichalis y David Sadler, eds., *Europe at the Margins*, Chichester: Wiley, 1995; Çaglar Keyder, «The dilemma of cultural identity on the margin of Europe», *Review* 16(1), invierno de 1993.

europeas de Turquía. Se plantea la exigencia de que los turcos asimilen los valores y las normas occidentales, pero al mismo tiempo se expresa la convicción de que, por mucho que lo intenten, les será imposible lograrlo. Ivaylo Ditchev ve esa actitud como un aspecto básico en la relación del centro europeo con sus periferias. «Se les pide [a esas culturas]», sostiene, «que se conviertan en parte de la cultura universal, pero a la vez se les dice que no serán capaces de hacerlo; Europa exige un sacrificio y no lo acepta».[28] El caso turco muestra simplemente hasta qué punto es posible buscar esa elusiva cultura universal, y ser pese a ello objeto de irrisión y rechazo.

También muestra —aún más trágicamente— que la arrogancia cultural puede convertirse en odio cultural. Cuando se declara que el otro está marcado por una particularidad insuperable y, por consiguiente, nunca puede ser asimilado (convertido) a nuestra propia cultura, nos encontramos ante el fundamento del racismo. Muchos europeos han llegado a ver de este modo a los turcos. En Alemania, los llamados *Gastarbeiter* fueron considerados como una especie de prolongación (esta vez por medios económicos) de la embestida otomana (islámica) contra Europa. Se difunde la sensación de estar abrumados por una cultura ajena. Al describir una placa conmemorativa nacional socialista que celebra la liberación de Viena en 1683, Claudio Magris señala que la enseña de los turcos derrotados no exhibe la Media Luna sino la Estrella de David: «Los turcos simplemente se identificaban con el enemigo, es decir, los judíos, por medio de una falsificación que hoy, en las actitudes xenófobas contra los trabajadores estacionales extranjeros, corre el riesgo de convertirse en una trágica realidad».[29] Los turcos eran tratados como parias. «Lo que se ha vuelto tabú en el caso de los judíos debido al Holocausto —afirma Zafer Şenocak— resulta aceptable en el caso de los turcos: la estigmatización

[28] Ivaylo Ditchev, «Europe tragique», *Les Temps Modernes* 565-6, agosto-septiembre de 1993, págs. 202, 206.

[29] Claudio Magris, *Danube*, Londres: Collins Harvill, 1990, págs. 177-8. [*El Danubio*, Barcelona: Anagrama, 1988.]

generalizada de todo un pueblo a causa de su otredad».[30] Solingen, Mölln, Rostock, Hoyerswerda...*

La represión de la identidad

Quiero examinar ahora las consecuencias de la modernización en la cultura y la identidad turcas. Turquía hizo su sacrificio; viró hacia el oeste. Desde el período de las reformas *Tanzimat*,** a través de los movimientos de los Jóvenes Otomanos y los Jóvenes Turcos, el Imperio Otomano luchó por encontrar algún lugar en Europa. La «revolución» social emprendida por Mustafá Kemal (Atatürk) en la década de 1920 fue la culminación de este largo proceso. Turquía se abrió sin condiciones a las fuerzas de la modernización occidental. «No podemos cerrar los ojos e imaginar que vivimos apartados de todo y lejos del mundo», declaró Mustafá Kemal. «No podemos encerrarnos dentro de nuestras fronteras e ignorar el mundo exterior. Viviremos como una nación avanzada y civilizada en medio de la civilización contemporánea».[31] En cuanto Occidente se equiparaba al principio mismo de la «civilización», la lógica de la occidentalización había llegado a parecer necesaria e inevitable. La elite kemalista se sentía atraída por la luz de la cultura universal, el mundo de la ciencia y la tecnología, el racionalismo y el progreso, y reconocía que para alcanzarlo había que producir una transformación social fundamental del pueblo turco; como lo expresa

[30] Zafer Şenocak, *War Hitler Araber? Irreführungen an den Rand Europas*, Berlín: Babel Verlag/Hund & Van Uffelen, 1994, pág. 93.

* Ciudades de Alemania donde se produjeron atentados neonazis contra los turcos. (*N. del T.*)

** Movimiento de reformas (*tanzimat* significa reorganización en turco) prooccidentales lanzado por un decreto imperial de 1839, firmado por el sultán Abd Al-Madjid, que gobernó el Imperio Otomano entre ese año y 1861. (*N. del T.*)

[31] Discurso a los docentes de Bursa, 27 de octubre de 1922. Citado en Stéphane Yerasimos, «The monoparty period», en Irvin C. Schick y Ertugrul Ahmet Tonak, eds., *Turkey in Transition: New Perspectives*, Nueva York: Oxford University Press, 1987, pág. 77.

Stéphane Yerasimos, se admitía la necesidad «de civilizar al pueblo, a fin de aparecer como representantes de un pueblo civilizado».[32] Se resolvió entonces adoptar las instituciones occidentales del nacionalismo y el Estado nación.[33] La occidentalización era el camino de salvación para el pueblo turco, y su adopción iba a ser absoluta.

¿Qué se logró? ¿Qué tipo de modernización y cultura nacional se instituyó en la República Turca? La modernización turca fue un asunto árido y vacío. Se introdujeron los dispositivos de una sociedad moderna, para decirlo en los términos de Agnes Heller, pero no hubo nada semejante a una dinámica moderna. En este aspecto, la renuencia de Europa a reconocer a Turquía como «genuinamente» moderna está justificada en parte (lo que es completamente injustificado, desde luego, es la promoción occidental —que todavía persiste— de esta lógica específica de «desarrollo» como la única posible; vale decir, su incapacidad de imaginar la modernidad sobre la base de cualquier otra percepción del universalismo). La cultura turca moderna fue imitativa y derivada en su emulación del modelo europeo. Şerif Mardin deploró «el empobrecimiento real de la cultura turca, resultante de la reforma republicana», y sostuvo que su simbolismo «era demasiado superficial y carente de riqueza estética para "cuajar"».[34] El significado cultural sólo se crea mediante la afiliación al ideal occidental y el cotejo con él: las elites turcas evaluaron constantemente sus logros de acuerdo con su semejanza con el modelo europeo (o, antes bien, la imagen que se hacen de

[32] *Ibid.*, pág. 87.

[33] Toynbee describe el nacionalismo como «esa fatal idea occidental». «El valor de este principio de nacionalidad —sostiene— depende de la preponderancia de sólidos bloques de población "homófona", una condición poco habitual en las patrias de las civilizaciones, que constantemente arrastran hacia su centro nuevos refuerzos de poblaciones de todas partes. Esa es la razón, sin duda, por la que ninguna civilización conocida, excepto la nuestra, hizo de la comunidad de lengua la base de la delimitación política; y en este aspecto el Cercano y Medio Oriente se ajustan a la regla general, mientras que nosotros somos una excepción». Toynbee, *The Western Question*, *op. cit.*, págs. 17-8, 16.

[34] Şerif Mardin, «Religion in modern Turkey», *International Social Science Review* 19(2), 1977, pág. 279.

él). Por consiguiente, el desarrollo cultural debe entenderse en términos de una falsificación o simulacro más eficaz del paradigma original. Empero, por bueno que sea el simulacro, no equivale, por supuesto, a la realidad. El núcleo de la cultura turca moderna ha padecido un vacío creativo. La elite puso en entredicho el viejo orden, pero no pudo liberar a través de este proceso un nuevo significado de tipo creativo. La cultura otomana fue suplantada por un modernismo sucedáneo.

Sería posible contar la historia turca desde la perspectiva de la apertura kemalista a Europa y en términos de las vicisitudes de la asimilación y el «desarrollo» culturales. De manera alternativa, podríamos interpretarla como un relato de repudios y denegaciones. Vale decir, en función de aquello a lo cual se cerró el kemalismo en la cultura y la sociedad turcas. Esa es la línea de argumentación que seguiremos aquí. La elite kemalista parecía suponer que los principios de la modernidad sólo podrían adoptarse sobre la base de la prohibición e interdicción masivas de la cultura histórica y tradicional. Para dar paso a la nueva cosmovisión racional, era necesario expurgar la cultura de sus modos de vida teocráticos, mistificados y supersticiosos. Para convertirse en «civilizada», debía purificarse de todo lo que era particular, y por ese motivo premoderno, en la cultura local. Esto no sólo resultó en la desaprobación y supresión de la memoria histórica en la colectividad, sino también, y de manera aún más problemática, en la negación y represión de la realidad de la cultura y la sociedad turcas. En la misma medida en que se formó mediante la asimilación de la cultura occidental, la identidad turca moderna «también es el producto de diversas negaciones»: la sociedad turca se volvió «experta en el arte de la represión».[35]

[35] Şenocak, *War Hitler Araber?*, *op. cit.*, págs. 82-3. En su novela corta ambientada en uno de los asentamientos de ocupantes ilegales (*gecekondu*), Latife Tekin usa una imagen más física que psicológica:
«En la época en que los hombres de Flower Hill luchaban por conseguir trabajo, un brillante letrero azul "Avenida OTAN" colgaba de la pared de una de las fábricas de chocolate de Rubbish Road. Unidos por la curiosidad, los hombres caminaban con su paso lateral hasta llegar al le-

El pasado otomano fue desdeñado por su atraso, en particular por su religiosidad, y la cultura imperial, denunciada como la fuente de todos los males. El nuevo Estado turco puso en marcha una serie de drásticas reformas con la intención de borrar y anular el legado histórico. Esas reformas apuntaban preponderantemente a secularizar la sociedad (abolición del califato; abandono de la religión estatal; cierre de lugares santos, como los santuarios; disolución de las órdenes y cofradías de derviches, etc.), lo cual implicaba también cambios importantes en el modo de vida (adopción del calendario gregoriano; creación de un código penal de estilo occidental; proscripción del fez y otras formas de tocado «no civilizado»; adopción del alfabeto latino en lugar de los caracteres arábigos; eliminación de las influencias persas y árabes de la lengua). Mustafá Kemal sostenía que «la nueva Turquía no tiene relación con la antigua. El gobierno otomano pasó a la historia. Hoy nace una nueva Turquía».[36] La elite republicana intentaba ahora nada menos que la aniquilación del pasado. La nueva nación y el nuevo Estado nacían de este repudio fundamental: «La nación turca nació como una entidad autónoma e independiente, pero en la búsqueda de sus puntos de referencia solamente podía encontrarse a sí misma, dado que negaba su pasa-

---

trero callejero, pero, como no podían imaginarse qué significaba la leyenda o por qué la habían puesto ahí arriba, desandaban su camino (. . .) Las discusiones proseguían, y los hombres terminaban por especular sobre el significado de "OTAN". Algunos decían que una vez los diarios habían hablado de la OTAN, y otros, que las radios pasaban canciones folclóricas de la OTAN. Uno dijo que significaba "Fuerzas Armadas"; otro, "Bombardeo". La población de las casillas estaba inquieta con esta charla sobre armas y bombas y no simpatizaba con el nombre. Acudieron en masa a la casa de Güllü Baba. Este escuchó en silencio. En su opinión, la deformidad de los hombres de Flower Hill se debía a la instalación del letrero en la calle. Golpeó el suelo con un palo una y otra vez y preguntó: "¿No puede ser que OTAN tenga alguna relación con la deformidad?"». Latife Tekin, *Berji Kristin: Tales from the Garbage Hills*, Londres: Marion Boyars, 1993, págs. 36-7.

[36] Citado en Taner Timur, «The Ottoman heritage», en Schick y Tonak, eds., *Turkey in Transition*, *op. cit.*, 1987, pág. 5.

do».[37] Surgía como un Estado sin historia (enseguida indicaré cómo se compensó esta falta).

Lo que estaba en discusión, sin embargo, era mucho más que una exclusión del pasado: el orden republicano también se instituyó mediante la supresión de la realidad contemporánea en la nueva sociedad. Como eran —y sólo podían ser— productos del pasado otomano, la sociedad contemporánea y su cultura popular eran en sí mismas un problema para el régimen kemalista. La elite se comprometió a borrar o erradicar la Turquía real que parecía perpetuar las viejas costumbres y se interponía en el camino de las nuevas. Sus esfuerzos fueron perjudiciales en una serie de aspectos, e inhibieron la vitalidad y creatividad necesarias para sostener una cultura democrática.

El Imperio Otomano se había caracterizado por un espíritu de cosmopolitismo y la mezcla y el intercambio étnicos, lingüísticos y religiosos.[38] El Estado turco que surgió de su derrumbe se oponía en lo fundamental a ese pluralismo de identidades. Resolvió construir una nación sin minorías, lo que hizo en un principio a través de la exclusión —las masacres armenias (1915), el intercambio de poblaciones con Grecia (1923)— y luego por medio de la asimilación y la integración culturales.[39] La enorme diversidad y complejidad de la población fue vista como enemiga de la búsqueda de la comunidad y el consenso nacionales. El nuevo gobierno perseguía la meta de la homogeneización cultural. Como sostiene S. D. Salamone, «reac-

[37] Yerasimos, «The monoparty period», art. cit., pág. 77. Los ocupantes ilegales de *Berji Kristin* sienten curiosidad por saber cómo llegaron los gitanos a Turquía, pero «para poder imaginar qué pasaba cuando los gitanos se establecieron por primera vez en estos lugares, los intrusos tenían que conocer cierto "Imperio Otomano" (. . .) y que donde ellos vivían ahora había habido antaño un imperio de ese nombre». Tekin, *Berji Kristin*, *op. cit.*, pág. 109.

[38] Sobre las posibilidades creativas de ese espíritu y su trágico empobrecimiento debido a la difusión del nacionalismo europeo, véase Georges Corm, *L'Europe et l'Orient: de la Balkanisation à la Libanisation - histoire d'une modernité inaccomplie*, París: La Découverte, parte 1, 1989, «De l'écroulement des empires».

[39] Véase Stéphane Yerasimos, «Ethnies et minorités en Turquie: quelques réflexions sur un problème insoluble», *Les Temps Modernes*, 456-7, 1984.

cionó ante su propio pasado como si este fuera inherentemente centrífugo», y procuró reestructurar la cultura «por medio de un principio de contrapeso de consolidación corporativa y homogeneización demográfica»; apuntaba a transformar la identidad natural turca «a través de la *incorporación uniforme*, conectando el concepto de ciudadanía con el de asimilación sociocultural y lingüística».[40] En muchos casos, los nuevos «turcos» no hablaban todavía el idioma turco (circasianos, lazes, georgianos). El pueblo kurdo era descripto como «turcos de las montañas» que habían olvidado su verdadera lengua.[41] La visión monocromática de una cultura turca en común cubría como un manto la heterogeneidad de las identificaciones vividas. Los apegos locales y particulares ya no podían admitirse. No sólo se trataba de que estas identificaciones reales fueran suprimidas; el quid es que su realidad misma llegó a ser efectivamente repudiada.

Ya me he referido a la actitud crítica del nuevo régimen hacia la cosmovisión del islam. La adhesión religiosa también se consideraba como una fuerza subversiva que planteaba una amenaza al proceso de modernización y nacionalización de Turquía. La ideología kemalista se concebía como una alternativa nacional y secular ajustada a los valores del mundo «civilizado»; una revolución de los valores, que proponía identificaciones al estilo occidental en lugar de lo que se juzgaba como las viejas mistificaciones de la cultura musulmana. Era una sustitución vacía, sin embargo. Al atacar la autoridad, el simbolismo y el significado religiosos, la nueva perspectiva civil no podía reemplazarlos por nada sustancial. Como sostiene Richard Tapper, la doctrina kemalista «no era una alternativa al islam como fuente de identidad y principios organizadores de la vida. En el nivel público, no era un sustituto de

[40] S. D. Salamone, «The dialectics of Turkish national identity: ethnic boundary maintenance and state ideology», parte 2, *East European Quarterly* 23(2), junio de 1989, págs. 238, 227.

[41] «Tarde o temprano, este intento [de asimilar a los kurdos], que se desbaratará tan pronto como el espíritu del nacionalismo gane a los kurdos, envolverá a los turcos en nuevos infortunios». Toynbee, «The Turkish state of mind», art. cit., pág. 556.

las leyes divinas del islam; en el nivel individual, no podía satisfacer las necesidades intelectuales de una ética y una escatología, y su ideología y valores eran inadecuados, superficiales e insustanciales».[42] La nueva perspectiva moderna negó el carácter significativo de estas dimensiones de espiritualidad y creencia que eran tan vitales para la cultura popular. «Al quedar fuera de nuestro marco de referencia el islam y su mundo de valores y ética», escribe Şerif Mardin sobre la nueva óptica secular, «no tuvimos forma de evaluar los dilemas existenciales».[43] Debido a esa denegación, los valores civilizatorios se vieron disminuidos y empobrecidos.

Lo mismo ocurrió con los valores democráticos. El kemalismo era una ideología impuesta al pueblo desde arriba. Su misión confesa era revolucionar la sociedad para bien del pueblo. Para bien de un pueblo atrasado e incivilizado, sin embargo, un pueblo con cuya adhesión al progreso y la civilización no podía contarse. Como consecuencia, no podía confiarse en que la sociedad —vale decir, las personas reales— tomara parte en su propia revolución. Se generó así una situación en la cual la elite kemalista «procuraba perpetuar su papel de custodio a la vez que limitaba tanto la participación política como la autonomía de la sociedad civil».[44] La represión se ejerció en nombre de la democracia del futuro. Era preciso bloquear las aspiraciones e iniciativas populares porque iban a contrapelo de la racionalización modernizadora. El nuevo régimen fue esencialmente paternalista y autoritario y, como era

[42] Richard Tapper, «Introduction», en Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londres: I. B. Tauris, 1991, pág. 7. Ilkay Sunar y Binnaz Toprak, «Islam in politics: the case of Turkey», *Government and Opposition* 18(4), 1983, pág. 441, señalan «las lagunas éticas dejadas por el positivismo secular de la perspectiva republicana», y sostienen que esta hizo que el pueblo quedara «desorientado y privado de un *ethos* fundado en un simbolismo al cual se creyera verdadero».

[43] Şerif Mardin, «Europe in Turkey», en Belge, ed., *Where Does Europe End?*, *op. cit.*, 1993, pág. 119.

[44] Ali Kazanciğil, «De la modernité octroyée par l'état à la modernité engendrée par la société en Turquie», *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* 9, 1990, pág. 11.

de esperar de un orden semejante, construyó su imagen del pueblo ideal, el pueblo al que podía imaginarse gobernando. En el proyecto de creación de una nueva vida en Turquía se mostraba la imagen de un pueblo unitario y unificado, el Pueblo como Unidad. En él no había lugar para las diferencias étnicas y religiosas, pero tampoco para las diferencias sociales y políticas. Como afirma Cengiz Aktar, «el conflicto sustancial que existía en el orden social fue condenado y hasta sacrificado en aras de la representación unitaria», y con ello «el pueblo [fue] excluido, por definición, del cuerpo de esta nación».[45] Las condiciones de diversidad y pluralismo necesarias para la vida democrática se sofocaron desde el principio. La cultura democrática es imposible mientras se repudie la Turquía real (la Turquía de los valores y las creencias antagónicas).

Se negó la realidad de la cultura popular y las aspiraciones populares. Empero, más que esto, como dice Aktar, había un «odio al pueblo: era preciso civilizarlo a pesar de sí mismo». Se lo consideraba bárbaro: «por consiguiente, lo que [le] faltaba sólo [podía] alcanzarse por medio de la perfección que debía encontrarse en la civilización, y no a través de ningún rasgo particular o local que pudiera poseer y que, de todas maneras, no existía a los ojos de la elite».[46] La nación —lo que Aktar describe como la «nación ontológica», dado que no estaba compuesta por individuos reales— se imaginó como encarnación de los valores civilizados. Definida en oposición al pasado islámico, sería una nación secular y racional. Definida en oposición al cosmopolitismo del Imperio Otomano, tendría una identidad estrictamente nacional. Se inventaron una nueva historia y nuevas tradiciones para compensar el abandono de las verdaderas. Los orígenes de la nación en ciernes se situaron en las sociedades sumeria e hitita; se elaboraron los principios del turquismo (y el panturquismo),

[45] O. Cengiz Aktar, *L'Occidentalisation de la Turquie: essai critique*, París: Editions L'Harmattan, 1985, pág. 125.
[46] *Ibid.*, págs. 126, 105.

con toda la parafernalia y costumbres apropiadas.[47] La Turquía real era el «otro» contra el cual esta nación oficial constituía su identidad. Se asignó al Estado la misión de proteger a la nación ideal contra las intrusiones y afirmaciones de los bárbaros de adentro. En definitiva —en los golpes de 1960, 1971 y 1980—, se confió a los militares la preservación de la nación kemalista. La represión física se convirtió en el instrumento último de búsqueda del proceso civilizador.

Nunca logró proscribirse a las personas reales, desde luego. Desde su fundación, el Estado enfrentó constantemente la reacción popular y se vio obligado a hacer algunas concesiones a las aspiraciones democráticas y culturales. En 1946 se reconoció por fin el principio de la política pluripartidista. Esta actitud puede verse como una concesión parcial a la democracia, aunque se trató primordialmente de una redistribución de poder entre la elite estatal y otras elites (económicas y sociales). Al mismo tiempo, y en parte como consecuencia de la necesidad recién creada de competir por los votos, se produjo una liberalización de las actitudes hacia la religión. El consiguiente resurgimiento del islam reflejó «un intento de restaurar la religión como ética cívica a fin de llenar el vacío creado, especialmente entre las personas nacidas bajo la república, por la erosión de las creencias religiosas».[48] La década de 1970 presenció el crecimiento de la izquierda

[47] Sobre los orígenes del turquismo en las ideas del ideólogo nacionalista Ziya Gökalp (1875-1924), véase Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Londres: Luzac/The Harvill Press, 1950. El nacionalismo y el turquismo de Gökalp son afines a los nacionalismos románticos decimonónicos, en particular de tipo alemán. Si bien en la actualidad la cultura oficial ha dejado de insistir en estas perspectivas, ellas siguen desempeñando un papel crucial en el nacionalismo derechista y racista de Turquía. Véase Ayşe Neviye Çağlar, «The Greywolves as metaphor», en Andrew Finkel y Nükhet Sirman, eds., *Turkish State, Turkish Society*, Londres: Routledge, 1990.

[48] Sunar y Toprak, «Islam in politics», art. cit., pág. 430. Cf. Bernard Lewis, «Islamic revival in Turkey», *International Affairs* 28(1), 1952, pág. 46: «Muchos sienten que, tanto por razones morales como políticas, es necesaria cierta restauración de la creencia y la práctica islámicas en bien de la salud del pueblo turco».

radical (como en otros lugares del mundo), que planteaba las cuestiones de la modernización y la democracia con gran vehemencia (y a menudo con violencia). Correspondió a un golpe militar, en 1980, poner término a esta fase de la vida política turca, y una vez más la religión tuvo su parte en las estrategias para «normalizar» la situación. Bajo el Consejo de Seguridad Nacional, que gobernó el país durante tres años, la influencia islámica en la política turca aumentó dramáticamente. Como sostiene Feroz Ahmad, el islam se convirtió en un instrumento de control social.[49] La religión se movilizó como un medio de restañar la confrontación y la división ideológicas. Si bien los generales hacían profesión de fe kemalista, desarrollaron una nueva idea de la cultura nacional en la cual el islam tenía un papel fundamental (abrevaba en la idea de una «síntesis turco islámica», elaborada por las elites conservadoras del «Hogar de los Intelectuales», *Aydinlar Ocaği*). Se seguía haciendo hincapié, no obstante, en el consenso y la unificación del pueblo turco. Tal como afirma Baskin Oran, el nuevo compromiso perpetuó las fallas del kemalismo —antipluralismo y política de arriba hacia abajo—, pero de diferente manera.[50]

Podemos identificar una serie de ajustes, entonces, por medio de los cuales el Estado logró reafirmar su autoridad sobre el pueblo y perpetuó su manejo autoritario y autocrático de la sociedad. El Estado negó constantemente la diversidad real de la sociedad civil, que sólo puede comprender en términos de fragmentación social y contra la cual movilizó la fantasía idealizada del Pueblo Turco como

[49] Feroz Ahmad, «Islamic reassertion in Turkey», *Third World Quarterly* 10(2), abril de 1988, pág. 757.

[50] Baskin Oran, «Occidentalisation, nationalisme et "Synthèse Turco-Islamique"», *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* 10, 1990, pág. 50. En «Religion as state ideology in a secular setting: the Turkish-Islamic synthesis», en Malcolm Wagstaff, ed., *Aspects of Religion in Secular Turkey*, Durham: University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, Occasional Paper Series n° 40, pág. 10, Binnaz Toprak lo ve como «parte de una tendencia global hacia un nuevo tipo de conservadurismo que pone el acento en los valores tradicionales como respuesta a la radicalización política y social de las décadas de 1960 y 1970».

Unidad. S. D. Salamone sostiene que se ha impulsado a los grupos étnicos y religiosos a verse como «marginales» y sugiere que el Estado turco creó «un marco social en el cual aun los grupos corporativos no étnicos empiezan a asumir la apariencia y el pulso de las minorías contenciosas por derecho propio».[51] La cultura oficial se ha cerrado a la Turquía real.

El retorno de lo reprimido

El Estado todavía hace gala de su alma de hierro; aparentemente desprovisto de imaginación o matices políticos, sigue enarbolando la defensa inflexible de sus principios inquebrantables. En la sociedad en general, sin embargo, algunos acontecimientos significativos, desde mediados de la década de 1980, abrieron nuevas posibilidades políticas y culturales. En Occidente se tendió a verlos en términos simplistas como el derrumbe de la modernización, el ascenso del fundamentalismo islámico o el nuevo despertar del expansionismo turco. Cuando se los considera con más cuidado y detenimiento, empero, resulta evidente que está en juego algo bastante más interesante. La proliferación de publicaciones islámicas, el creciente reconocimiento de la heterogeneidad étnica y el aumento de las referencias al pasado otomano tienen que ver con la reafirmación de la Turquía real contra la cultura oficial y estatal.

Podemos ver esos acontecimientos en términos del retorno de los elementos reprimidos en la cultura kemalista (religión, diversidad étnica, la herencia imperial). Como sostiene Nilüfer Göle, reflejan el resurgimiento de la sociedad civil, una cultura que es autónoma del Estado y ahora tiene «la lengua desatada».[52] La «otra» Turquía formula su declaración de independencia, hace sentir su rea-

[51] Salamone, «The dialectics of Turkish national identity», art. cit., pág. 241.

[52] Nilüfer Göle, «Liberal yanilgi», *Türkiye Günlügü* 24, otoño de 1993, pág. 13.

lidad, manifiesta la complejidad de su ser social. Esto no tiene nada que ver con una regresión cultural (a la tradición, la religión o lo que fuere), como gustan creer muchos comentaristas occidentales: están en juego, precisamente, cuestiones sobre la identidad y los valores modernos en Turquía. La elite estatal kemalista «ya no es la fuente excluyente de modernidad en Turquía», dice Ali Kazanciğil, «y hoy existe un debate más amplio, concerniente a la modernidad y la democracia, la identidad cultural y un humanismo abierto tanto al mundo como al orden moral islámico».[53] Debemos ser cautelosos, por supuesto, en nuestra estimación de estas transformaciones. Se encuentran en sus primerísimas etapas y, además de potencial, son sin duda portadoras de peligros. Al mismo tiempo, sin embargo, debemos estar abiertos a las posibilidades que brindan de una mayor creatividad cultural y una democracia plural.

En primer lugar, veamos qué elementos impulsaron estos cambios (producidos en un lapso notablemente corto). Podemos identificar factores externos e internos. En cuanto a los primeros, Turquía, como la mayoría de las culturas del mundo, fue significativamente afectada por las fuerzas de la globalización. La creciente transnacionalización de los mercados, el crecimiento de los medios y las comunicaciones globales y la movilidad de las poblaciones (turismo, migraciones) contribuyeron a la disolución de las antiguas rigideces de la cultura nacional.[54] El fin de la Guerra Fría y el establecimiento del Nuevo Orden Mundial también tuvieron dramáticas consecuencias para el país. A medida que se restablecen las relaciones con Asia central (Kazakistán, Kirguistán, Turkmenistán, Uzbekistán), surge una nueva orientación hacia el este. Desde 1989, la significación histórica y estratégica de Turquía es cada vez más evidente en Medio Oriente, los Balcanes y la

[53] Kazanciğil, «De la modernité», art. cit., pág. 12.

[54] Sobre la transformación de las transmisiones radiofónicas y televisivas a causa de la comercialización, y su dramática significación para la vida cultural turca, véase Haluk Şahin y Asu Aksoy, «Global media and cultural identity in Turkey», *Journal of Communication* 43(2), primavera de 1993.

región del mar Negro. El aislacionismo de su cultura política durante la Guerra Fría cede hoy paso a una nueva idea de compromiso y misión. Los turcos «quizá vuelvan a verse hoy en el centro de un mundo que surge en torno de ellos, y no como el furgón de cola de un mundo europeo cada vez más receloso en cuanto a considerarlos o no como parte de sí mismo».[55]

Además del aumento de la autoestima turca en el contexto mundial, hubo implicaciones significativas para la identidad colectiva. Los turcos son cada vez más conscientes de su pasado otomano (aunque también se produjo cierta reactivación del turquismo y el panturquismo). Tienen más conciencia, asimismo, de su diversidad étnica, dado que acontecimientos en regiones como los Balcanes y el Cáucaso les recuerdan dónde tienen sus orígenes muchos de ellos. Las exhortaciones del Estado a la unidad y el consenso nacionales contra la «amenaza exterior» perdieron gran parte de su vigor con el derrumbe de la Unión Soviética, y dieron paso (como en otros países europeos) a la expresión de las diferencias internas. En gran medida, el viejo cisma entre izquierda y derecha fue reemplazado por factores étnicos, culturales y religiosos de diferencia y desacuerdo. En suma, las transformaciones del marco externo contribuyeron a suavizar las rigideces de la identidad cultural y política, poniendo en primer plano la Turquía real y promoviendo de ese modo el desarrollo de la sociedad civil.[56]

[55] Fuller y Lesser, *Turkey's New Geopolitics*, *op. cit.*, pág. 48. Sobre el nuevo papel geopolítico de Turquía, véanse, entre otros, Robins, *Turkey and the Middle East*, *op. cit.*; William Hale, «Turkey, the Middle East and the Gulf crisis», *International Affairs* 68(4), 1992; Philip Robins, «Between sentiment and self-interest: Turkey's policy towards Azerbaijan and the Central Asian States», *Middle East Journal* 47(4), otoño de 1993; Ömer Faruk Gençkaya, «The Black Sea economic co-operation project: a regional challenge to European integration», *International Social Science Journal* 138, noviembre de 1993.

[56] Augustus Richard Norton sostiene que estos sucesos globales propician el desarrollo de la sociedad civil en todo Medio Oriente (en el cual incluye a Turquía) y generan, afirma, crecientes cuestionamientos de la legitimidad estatal: «El nuevo lenguaje de la política en Medio Oriente habla de participación, autenticidad cultural, libertad y hasta democra-

También hubo desarrollos cruciales dentro de Turquía, que contribuyeron a desbloquear la vida cultural y política. El golpe militar de 1980 generó un vacío político y cultural que, como dije antes, la ideología kemalista, sin lugar a dudas, ya no era capaz de llenar. Se planteó así la necesidad de encontrar un nuevo compromiso que no sacrificara los principios kemalistas, pero pudiera mantener la unidad de la sociedad turca y le diera una nueva identidad en tiempos de cambio. Eso es lo que se propuso lograr el nuevo Anavatan Partisi (ANAP, Partido de la Patria), fundado luego del golpe bajo la conducción de Turgut Özal. El proyecto de lo que se dio en llamar «ozalismo» implicaba la unificación de los principales grupos políticos bajo la bandera del ANAP, junto con un nuevo enfoque de la orientación cultural de la sociedad turca. Özal hablaba de una «reconciliación general» y una «nueva síntesis»,[57] mediante las cuales pretendía unir los círculos conservadores religiosos y las tendencias kemalistas liberales. La nueva orientación cultural hacía hincapié en la significación del islam como un elemento unificador de la sociedad. El nacionalismo y las ideas religiosas de la «síntesis turco islámica» fueron influyentes en un sector del ANAP. En este aspecto, el ozalismo puede verse como un proyecto conservador, en continuidad con la anterior cultura política de la unidad y el consenso, que no hace sino dar una modulación religiosa a un Estado autoritario.

Esa es una manera de ver las reconfiguraciones políticas de la década de 1980. Pero el nuevo enfoque de Özal también contenía otros elementos, más dinámicos, que es preciso tomar en cuenta. Un factor decisivo en este aspecto fue la nueva política económica llevada adelante por el ANAP, con la intención de liberar las fuerzas del mercado e integrar a Turquía a la economía global. Özal se oponía

---

cia». Si bien el Estado no está en desaparición, «no habrá una plena comprensión de Medio Oriente a menos que se tome en cuenta el status de la sociedad civil en la región». («The future of civil society in the Middle East», *Middle East Journal* 47(2), primavera de 1993, págs. 206, 209.)

[57] Turgut Özal, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, Nicosia: K. Rustem & Brother, 1991, pág. 305.

a lo que denominaba la «deificación del Estado» y sostenía que «el desarrollo ya no era la prerrogativa exclusiva del Estado».[58] El objetivo era un nuevo orden económico liberalizado, abierto a la inversión y el comercio exteriores. El islam podía desempeñar un papel crucial en esta transformación, ya que «reduce el rol del Estado y, a la vez, inculca un sentido de libertad y responsabilidad en la gente común».[59] Özal procuraba estimular la economía desde abajo. También aspiraba a un nuevo tipo de modernización. Se dice que envidiaba a los japoneses y su aptitud para combinar el desarrollo tecnológico con la preservación de su identidad. Su esperanza era que Turquía pudiera ser «conservadora como los japoneses, pero también universal y global».[60]

Estos cambios económicos tuvieron profundas implicaciones culturales. Pero Özal iba aún más lejos: con aspiraciones más directamente culturales y políticas, trataba de poner en marcha lo que llamaba una «revolución mental». Su objetivo era fomentar una identidad cultural más plural y a la vez reconocer y restaurar los aspectos tradicionales de la cultura. El mismo se jactaba de pronunciar la palabra «kurdo», con lo cual allanaba el camino para la destrucción de un tabú.[61] También se rompieron los tabúes religiosos. Özal criticaba explícitamente a la *intelligentsia* secular. Esta debe reconocer, sostenía,

«que se han terminado los días en que uno imponía sus propios valores elitistas a las masas, valores adoptados al por mayor bajo el disfraz del universalismo y expresados en modismos extranjeros o a lo sumo híbridos (. . .) Este enfoque no niega en modo alguno los rasgos universales de la cultura. Sólo destaca que ningún pueblo puede ser creativo a menos que extraiga su fuerza principalmente

[58] *Ibid.*, págs. 296, 311.
[59] *Ibid.*, pág. 296.
[60] Vehbi Dinçerler, «Özal, Ittihat-Terraki çizgisini asmak istedi», *Izlenim*, 23 de abril de 1994, pág. 25.
[61] Mustafa Çalik, «Özal: "Türkiye'nin önünde hacet kapilari açilmiştir!"», *Türkiye Günlügü* 19, verano de 1992, pág. 12.

de su propia herencia cultural a través de un esfuerzo intensivo de *actualización y perfeccionamiento*».[62]

La aspiración de Özal era embarcar a la Turquía real en el proceso de modernización. En lugar de una reforma de arriba abajo, procuraba «un cambio desde abajo; en otras palabras, el verdadero cambio».[63] De ese modo, comenzaba a liberar a la cultura política de sus grilletes kemalistas.

El ozalismo fue, entonces, un fenómeno de considerable complejidad en su combinación de conservadurismo y cambio. Mantuvo la estabilidad gracias a su énfasis en la continuidad (con el pasado tanto kemalista como islámico),[64] pero al mismo tiempo procuró liberar los elementos reprimidos y dinámicos de la cultura. La transformación era necesaria si el objetivo era la «sincronización» de Turquía con un mundo cambiante y el país quería encontrar la verdadera expresión de su identidad cultural. Una vez eliminada la represión psíquica, comenzaron a recobrarse las identidades y experiencias perdidas. Se hizo escuchar una diversidad de voces, todas las cuales exigían reconocimiento. Se liberaba una nueva energía.

En la identidad cultural turca se reconoció y apreció de manera creciente la diversidad étnica y de orígenes geográficos. Los turcos son cada vez más conscientes de la heterogeneidad y complejidad demográficas resultantes del Imperio Otomano. La «nación única» contiene toda una serie de identidades moleculares (lazes, georgianos, abjasios, azeríes, kurdos, turcomanos, yoruks, circasianos, griegos, albaneses, bosnios, tártaros, etc.). Los turcos redescubren hoy «patrias perdidas», «mundos perdidos».[65]

[62] Özal, *Turkey in Europe*, *op. cit.*, pág. 310.

[63] *Ibid.*

[64] La idea del «neo-otomanismo», que era corriente en algunos círculos, destacaba que los elementos constituyentes de la identidad turca surgían tanto de la herencia otomana como de la herencia republicana. Véase Nur Vergin «Yeniden yapilanma Türkiye'nin tekamülü olacaktir», *Yeni Zemin* 1, enero de 1993, pág. 66.

[65] Etienne Copeaux y Stéphane Yerasimos, «La Bosnie vue du Bosphore», *Hérodote* 67, octubre-diciembre de 1992, pág. 152.

Esta «recuperación» de identidades es acorde con el resurgimiento de un interés por la etnicidad en toda Europa. Lo particularmente significativo en el contexto turco ha sido la reactivación de las filiaciones y conexiones históricas gracias al derrumbe del orden y las fronteras de la Guerra Fría. Esas identidades se comparten a través de los límites de los Estados nación. Podemos considerar estos acontecimientos en términos de revitalización y enriquecimiento culturales, pero también existen peligros evidentes. Si llegaran a convertirse en identificaciones primarias, la situación podría desestabilizarse rápidamente (a veces tenemos la impresión de que ciertos observadores europeos occidentales, en nombre de la «autenticidad» cultural, tienen un interés perverso en alentar la proliferación de pequeños pueblos nacionales en esta parte del mundo).[66]

Los peligros del enfrentamiento étnico son patentes en la guerra en curso entre el Estado turco y los guerrilleros kurdos en el sudeste. Si bien se han hecho ciertas concesiones a los kurdos (desde 1991 tienen libertad para hablar su propia lengua y practicar sus costumbres), se les siguen negando otras más importantes (transmisiones radiofónicas y televisivas y educación en kurdo). A medida que la situación en la región kurda se vuelve más y más destructiva —para un periodista, «la expresión "limpieza étnica" no parece fuera de lugar»—,[67] crece la urgencia por encontrar una solución política a la confrontación cultural. Ahora es posible hablar del federalismo como un camino con futuro; Özal contemplaba la posibilidad de dar una «solución vasca» al problema. La cuestión será hallar algún instrumento de descentralización sin fragmenta-

[66] En «Journey to the end of an alphabet», *Independent on Sunday*, 7 de noviembre de 1993, Neil Ascherson se refiere a un tal Wolfgang Feuerstein, intelectual alemán que trabaja en una aldea de la Selva Negra para rescatar al pueblo laz de la «asimilación». Feuerstein ha proporcionado a los lazes un alfabeto y libros de texto, y trabaja en un diccionario y un libro de referencia sobre su historia. Los lazes deben ser reinventados como un *Volk* con su propia misión cultural.

[67] Jonathan Rugman, «Turkey's secret war against Kurds», *Observer*, 13 de febrero de 1994.

ción, y no sólo en el caso de los kurdos. Al parecer, Özal buscó en el islam una identidad unificadora por encima de las diferencias étnicas, pero ese enfoque, desde luego, no sería aceptado por los turcos seculares.

Al igual que las diferencias étnicas, también las divisiones sociales y culturales son cada vez más notorias en la vida turca. En gran parte, esto es una consecuencia de la migración masiva, durante la década de 1980, desde el este y el sudeste hacia las grandes ciudades. El pueblo anatolio —aldeanos, gente religiosa, kurdos— invadió el espacio vital de las clases medias seculares y occidentalizadas. El retorno de lo reprimido. Feroz Ahmad lo describe en términos de la llegada a las ciudades de una cultura «otomano-islámica», una cultura popular que «apenas había sido tocada por la cultura secular de la república y que, por lo tanto, seguía identificándose con la única tradición cultural que conocía».[68] La Turquía real hacía sentir su presencia. Estas personas levantaban sus extensos e irregulares asentamientos ilegales (*gecekondu*), construían sus mezquitas y desarrollaban una cultura que apuntalaba sus costumbres y modo de vida aldeano. Usaban la ropa y los pañuelos de la aldea. De los *gecekondu* proceden la música y la cultura del *arabesk*, la cultura del inmigrante en la ciudad:

«Pinta un mundo de complejas y turbulentas emociones poblado de amantes condenados a la soledad y un final violento. Describe una ciudad decadente en la cual los trabajadores migrantes, golpeados por la pobreza, son explotados y vejados, y llama a su auditorio a apurar otro vaso de *raki*, encender otro cigarrillo y maldecir la suerte del mundo».[69]

[68] Ahmad, «Islamic reassertion», art. cit., pág. 758.

[69] Martin Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Turkey*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pág. 1. Véanse también Martin Stokes, «Islam, the Turkish state and arabesk», *Popular Music* 11(2), 1992; Gilles Andrieux, «Musique: alaturka ou alafranka», *Autrement*, Série monde, 29, marzo de 1988.

Se trata de una cultura que expresa las discrepancias entre la cultura oficial y las experiencias reales de revuelta y disrupción.

Los nuevos acontecimientos culturales que se desarrollaban bajo sus narices escandalizaron a quienes tenían una orientación kemalista. Los nuevos contactos sociales generaron percepciones de contaminación en lo que se dio en llamar la «Turquía blanca». Queda por ver si pueden superarse y es posible aprovechar el potencial de las nuevas transformaciones. Surgen nuevas posibilidades de revitalización cultural y de creación de un nuevo espíritu cosmopolita en la cultura. Estambul se ha convertido en una ciudad global, un crisol de razas en el que las distintas culturas de Turquía se yuxtaponen, para mezclarse luego con la diversidad de las culturas mundiales.[70] La proliferación de nuevos canales comerciales de televisión es un factor decisivo para facilitar el encuentro con la diversidad de la sociedad civil. Bajo el viejo sistema de radioteledifusión estatal (TRT), los turcos sólo veían imágenes de la cultura oficial. Las nuevas empresas comerciales están ávidas por llegar a las nuevas poblaciones (y mercados), y por consiguiente hacen programas sobre la Turquía real. La ignorancia, y por lo tanto el miedo, pueden disiparse. Como lo sostiene Ayşe Öncü, la televisión comercial dio visibilidad al islam en la cultura y contribuyó así a desvanecer los temores y hacer de él un tópico, algo que es preciso reconocer y afrontar.[71] En la medida en que resulte evidente que la cultura de la otra Turquía es una cultura corriente (en el sentido de Raymond Williams), habrá más posibilidades para el encuentro y el intercambio cultural.

La religión ocupó claramente un lugar central en las transformaciones producidas en la última década. El islam volvió a surgir como un elemento dinámico de la cultura y ha sido cada vez más reconocido como tal. Desarro-

[70] Véase Asu Aksoy y Kevin Robins, «Istanbul between civilisation and discontent», *New Perspectives on Turkey* 10, primavera de 1994.

[71] Ayşe Öncü, «Packaging Islam: cultural politics on the landscape of Turkish commercial television», *New Perspectives on Turkey* 10, primavera de 1994.

lló una fuerte presencia en la sociedad civil, con fundaciones religiosas (*vakifs*) que proporcionan asistencia educativa, habitacional y sanitaria a quienes se sienten defraudados por los deficientes servicios sociales del Estado, y también creó un mercado islámico paralelo (libros, *casetes*, ropa, alimentos, diarios, televisión).[72] A través del Refah Partisi (Partido del Bienestar), el islam se erigió en una importante fuerza en la política nacional, lugar que también alcanzó gracias a su activismo entre las bases en el ámbito urbano, lo cual le permitió asumir el control de las administraciones municipales de Estambul y Ankara en las elecciones de marzo de 1994. Por otra parte, fue la fuente de nuevas ideas y perspectivas intelectuales; por el momento, al menos, los pensadores musulmanes parecen responder más meditada e imaginativamente que sus pares seculares a los problemas estructurales y las dificultades del cambio en la sociedad turca.

Debemos reconocer, desde luego, la diversidad de la cultura islámica (se trata de islams, no de islam), constituida por una variedad de sectas, movimientos, partidos, formas de actividad y puntos de vista. Esto dio origen, inevitablemente, a diferencias y debates sobre cuestiones que van desde la interpretación de los principios religiosos hasta los dilemas de la transformación de la economía y la sociedad. Los nuevos intelectuales musulmanes de la década de 1980 elaboraron ideas radicales e innovadoras en la esfera pública. Durante un breve período, el diario *Zaman* fue el ámbito de fecundos debates sobre la modernización, la occidentalización y el islam.[73] *Zaman* y los intelectuales asociados a esta corriente persiguieron lo que podría denominarse un proyecto utópico. Plantearon una crítica de la industrialización y la modernización, influida

[72] Rusen Çakir, «La mobilisation islamique en Turquie», *Esprit*, agosto de 1992. Sobre las fundaciones religiosas, véase también Faruk Bilici, «Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie: les nouveaux *vakifs*», *Revue Française de Science Politique* 43(3), junio de 1993.

[73] Véase Fulya Atacan, *Radical Islamic Thought in Turkey: Zaman Newspaper, 3 November 1986-30 May 1987*, Current Turkish Thought nº 64, Estambul: Redhouse Press, 1991.

en ciertos aspectos por la política ecologista, y sostuvieron que los modelos occidentales de ciencia y tecnología se oponen a los principios islámicos.[74] El suyo iba a ser un islam abierto y vital, no favorable a la inflexibilidad del pensamiento tradicionalista sino opuesto a ella. Ali Bulaç hace una distinción importante:

«A nuestro modo de ver, entre los islamitas hay un grupo que considera la vida islámica de una manera relativamente dinámica, y otro que estima que debe consagrarse a la preservación de los valores tradicionales. El primer grupo se preocupa por llevar a cabo el cambio político a través de medios legales. También es incluyente y favorable a la apertura y el diálogo. El otro grupo, que sigue una línea conservadora tradicional, es excluyente y aficionado a las generalizaciones, y no favorece el diálogo».[75]

El primer grupo tiene una intervención creativa en los problemas que enfrenta el pueblo turco. Le interesan las cuestiones de la democracia y en particular las condiciones de la democracia plural. A partir de los principios establecidos por Mahoma en el período de Medina, Ali Bulaç procuró desarrollar ideas favorables a la coexistencia.[76] Dentro de esta perspectiva, hay un serio interés en la sociedad civil y las reformas constitucionales necesarias para asegurar la democracia pluralista.

Dichas ideas alcanzaron amplia difusión, aunque siguen siendo las de una minoría. El aspecto dominante de la política islámica (representada por el Refah Partisi) es conservador y tradicional, más comprometido con sus

[74] Véanse Michael E. Meeker, «The new Muslim intellectuals in the Republic of Turkey», en Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey, op. cit.*, 1991; Binnaz Toprak, «Islamist intellectuals: revolt against industry and technology», en Metin Heper, Ayşe Öncü y Heinz Kramer, eds., *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, Londres: I. B. Tauris, 1993.

[75] Citado en Atacan, *Radical Islamic Thought*, *op. cit.*, pág. 8.

[76] Ali Bulaç, «Medine vesikasi hakkinda genel bilgiler», *Birikim* 38-9, 1992; Ali Bulaç, «Sözleşme temelinde toplumsal proje», *Birikim* 40, 1992. Sobre la significación del régimen de Medina en el utopismo islámico, véase Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, *op. cit.*, págs. 97-8.

intereses creados. También en este caso, sin embargo, hay transformaciones significativas en marcha. Rusen Çakir señala el crecimiento de cierto liberalismo entre los musulmanes más pragmáticos, a medida que aumenta su participación en la vida pública. Este liberalismo, que los kemalistas nunca pudieron aceptar, «no es garantía de pluralismo, pero la nueva situación podría servir al menos de base para construir una sociedad pluralista».[77] En este medio también se desarrolló una nueva adaptación entre la modernidad y las particularidades de la cultura turca. Nilüfer Göle se refiere a la aparición de un importante grupo social de ingenieros musulmanes durante la década de 1980. Ambiciosos y bien integrados a la sociedad, aspiraban a contrarrestar el *ethos* racionalista y materialista de la modernidad occidental por medio de su obediencia a los principios religiosos y la moralidad. «Con este comportamiento mixto —sostiene la autora— los ingenieros están cambiando el paradigma de la modernidad».[78] En esta perspectiva liberal conservadora, la modernidad se separa de la occidentalización. Los movimientos islámicos empiezan a comprender que «la modernidad sólo puede alcanzarse a través de las identidades culturales y las estructuras sociales locales».[79]

Todo el complejo de cambios que he descripto está preñado de peligros (como cualquier revuelta social). No hay lugar para la ilusión o la complacencia. La situación kurda sigue siendo amarga y desesperada. Hay posibilidades de resurgimiento del nacionalismo turco, en respuesta tanto al separatismo étnico como a los sucesos en el Asia central turca.[80] En julio de 1993, manifestantes musul-

[77] Rusen Çakir, «Islami bir liberalizm doǧacak», *Aydinlik*, 15 de julio de 1993.

[78] Nilüfer Göle, «Ingénieurs islamistes et étudiantes volées en Turquie: entre le totalitarisme et l'individualisme», en Gilles Kepel y Yann Richard, eds., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, París: Editions du Seuil, 1990, pág. 181.

[79] Nilüfer Göle, «Islami dokunulmazlar, laikler ve radikal demokratlar», *Türkiye Günlügü* 27, marzo-abril de 1994, pág. 17.

[80] Sobre los peligros del nacionalismo de derecha, véase Etienne Copeaux, «Le rêve du Loup Gris: les aspirations turques en Asie Centrale», *Hérodote* 64, 1992.

manes incendiaron un hotel en la ciudad anatolia de Sivas, donde un grupo de escritores e intelectuales —incluido el resuelto autor secularista Aziz Nesin, que había traducido fragmentos de *Los versos satánicos* al turco— se había reunido para recordar a Pir Sultan Abdal, poeta del siglo XVI.[81] En el atentado murieron treinta y siete personas. Las pasiones religiosas están profundamente arraigadas. También lo están las pasiones seculares. Entre la población secular existe una intensa angustia por la posibilidad de que los musulmanes instauren un sistema legal basado en la *sharia*.* Nilüfer Göle sostiene que la sociedad turca ha desarrollado una cultura «de castas», en la cual los islámicos hacen las veces de intocables. Lo que está en juego no son desacuerdos sociales o políticos, sino algo más elemental: «sensaciones de diferencia y extrañeza, percibidas a través del cuerpo, de manera inconsciente e inarticulada, y que dan forma a estilos de vida, identidades y culturas».[82] La cuestión fundamental es si estas actitudes y emociones prerracionales pueden tener una expresión consciente y modificarse por obra de la racionalidad y la negociación políticas.

Hay peligros, pero también posibilidades. En rigor de verdad, porque hay peligros, *debe* haber posibilidades. «La democracia plural es el reconocimiento de la diversidad de los principios del ser entre los individuos y aun dentro de cada persona», afirma Ahmet Insel. «La irreductibilidad de estos principios del ser a uno solo y el rechazo de cualquier exclusión que se alimenta de esa diversidad,

[81] Pir Sultan Abdal era un musulmán alevita. Los alevitas pertenecen a la tradición chiíta y constituyen una amplia minoría en la población turca (entre diez y quince millones). Históricamente se alinearon con el kemalismo, como una defensa contra la hostilidad de los sunnitas, mayoritarios en Turquía. La masacre de Sivas pone de relieve las tensiones entre musulmanes sunnitas y alevitas. Sobre estos últimos, véase Altan Gökalp, «La question religieuse en Turquie», *Projet* 231, otoño de 1991.

* *Sharia:* la ley, la jurisprudencia en el islam, que codifica las relaciones del creyente con la comunidad y el Estado, pero también con Dios y con su propia conciencia. (*N. del T.*)

[82] Göle, «Islami dokunulmazlar», art. cit., pág. 14.

son las condiciones mínimas de este ideal democrático».[83] La diversidad del ser social se incorpora cada vez más a la conciencia de la sociedad turca. Hoy está en juego el reconocimiento mutuo entre esos diversos intereses y luego, más allá, la aptitud de estos para relacionarse políticamente entre sí. El Proyecto Medina —definido en contra del ideal consensualista del «Orden Justo» del Rafah Partisi— constituye un programa para reconocer la diversidad de la sociedad civil y trabajar a favor de principios de coexistencia (su inconveniente, sin embargo, es que parece considerar justamente la coexistencia: la tolerancia mutua de grupos que se mantienen relativamente separados entre sí). Otro programa se encontrará en las propuestas lanzadas entre los liberales en torno de la idea de la «Segunda República». Esas propuestas representan una continuación del espíritu del ozalismo (Özal murió en abril de 1993) e implican la oposición al Estado unitario y la defensa del liberalismo económico y el pluralismo social. Es decepcionante que no haya programa alguno de la izquierda socialdemócrata, que, tras años de complacencia kemalista, está intelectualmente moribunda. Este grupo electoral tiene que enfrentar hoy la difícil tarea de reconocer la mortalidad del kemalismo, admitiendo su propia particularidad y abogando por lo que pueda ser socialmente democrático en el contexto de la nueva situación turca. La responsabilidad, en todos los casos, es evitar la regresión a identidades primarias (ya sean musulmanas o kemalistas), lo cual significa que todos los grupos políticos deben reconocer la primacía de su socialidad sobre sus particularidades.

[83] Ahmet Insel, «On unachieved democracy», *Thesis Eleven* 33, 1992, pág. 89.

El retorno a la historia

«Una vez más, entonces, sólo podemos encontrarnos a nosotros mismos en una curva imprevista de la carretera».

Eugène Ionesco

Como conclusión, quiero volver al tópico general de la identidad y el encuentro culturales, con la cual comencé el análisis, y quiero hacerlo retomando la consideración de Europa y la cuestión occidental. La cultura y la sociedad turcas se sintieron históricamente atraídas hacia la esfera de influencia europea, que les dio forma de maneras invariablemente arduas y frustrantes. Hoy, cuando Turquía experimenta importantes transformaciones y enfrenta nuevas dificultades que le son propias, la naturaleza de la respuesta europea es una cuestión de peso. La aceptación europea de lo que sucede (como lo que realmente es) podría representar una ayuda considerable para el desarrollo de una cultura más creativa y democrática en Turquía. Al propio tiempo, esta curva inesperada de la historia brinda a los europeos ciertas posibilidades de encontrarse a sí mismos. Si pudieran al menos aprovecharlas, también podríamos ser testigos de una revitalización y remoralización de la cultura europea.

El sentido de toda esta discusión consistió en sostener que debemos pensar las identidades culturales en el contexto de las relaciones culturales. ¿Qué significaría una identidad en aislamiento? ¿No es cierto que sólo a través de los otros llegamos a saber quiénes somos y qué representamos? Debemos considerar las identidades en términos de la experiencia de relaciones: lo que puede pasar a través de las relaciones y lo que sucede con ellas. De este modo, podemos volver a abordar la cuestión del dinamismo enfrentado a la clausura en la identidad.

Idealmente, la relación y la interacción culturales estarán abiertas a nuevas experiencias. Será posible confrontar y modificar emociones culturales más básicas (miedos y angustias) y reconocer al otro como una cultura aparte,

no como una proyección o extensión de la nuestra. Sobre esta base, resulta factible la reciprocidad y es posible mostrar empatía, interés y responsabilidad en la relación cultural. Jonah Goldstein y Jeremy Rayner evocan ese ideal cuando abogan por la

«posibilidad de que, con frecuencia, la identidad colectiva en la sociedad moderna tardía pueda fortalecerse gracias a un proceso de interacción continua con otras colectividades, un proceso que exige a cada comunidad verse a sí misma desde la perspectiva de los otros e incorporar esas perspectivas a través del prisma de su propia conciencia en un proceso reflexivo permanente. Así, la identidad colectiva se reconocería como selectivamente *elegida* (dentro de ciertos parámetros) y no como meramente dada».[84]

En ese caso habrá dinamismo cultural. La relación será apreciada debido a las valiosas y diferentes posibilidades que ofrece y al potencial de transformación creativa que contiene.

Ese es el ideal. En la realidad, las cosas pueden ser (es probable que sean) bastante diferentes y la relación tal vez esté más caracterizada por la clausura cultural. Las relaciones culturales pueden llegar fácilmente a quedar bajo el influjo de temores y angustias, o de fantasías que implican la proyección de emociones colectivas en los otros. Pueden reducirse a causa de la arrogancia cultural, que niega las posibilidades inherentes en los otros y genera sentimientos de indiferencia o resentimiento hacia ellos. Las relaciones culturales se desarrollan a lo largo de la historia, mediante la acumulación de relatos que nos contamos sobre los otros; esos relatos, que a menudo reflejan el miedo o la ignorancia, evolucionan hasta transformarse en mitologías que oscurecen y niegan la realidad de los otros. Todos estos factores pueden contribuir a inhibir la interacción, la experiencia y la transformación culturales. De ese modo se seca la fuente del dinamismo cultural

[84] Jonah Goldstein y Jeremy Rayner, «The politics of identity in late modern society», *Theory & Society* 23, 1994, págs. 381-2.

y se cierra el espacio potencial existente entre las culturas.

Para volver ahora a lo real y particular, consideremos la difícil situación de la cultura europea en términos como los expuestos. Hemos descripto la relación de Europa con Turquía precisamente en términos de clausura (desde luego, este es sólo un ejemplo entre muchos de ese tipo de empobrecimiento relacional). «Turquía no es ajena a Europa, como supone la creencia popular, sino su *alter ego*, su "identidad complementaria"», dice Turgut Özal en su petición a la Comunidad Europea. Pero Europa aún no puede ver otra cosa que una presencia extranjera; sólo puede ver a los turcos en términos de una «identidad negativa». «Una imagen semejante tiene que ver menos con la realidad que con la patología de quienes la adoptan», sostiene Özal: «El problema radica en el hecho de que, a fin de ser suficientemente fuerte, la llamada autoidentidad de Europa necesita ser excluyente y diferente».[85] Con respecto a las realidades de la cultura turca hay un arrogante desinterés o desdén: indiferencia hacia quienes en Turquía todavía ven a Europa como una fuente de valores e ideales; duro resentimiento contra los trabajadores turcos que hicieron de Europa su hogar. Estas actitudes europeas son perniciosas y destructivas. Al negarse a reconocer las difíciles realidades de la sociedad turca —al reconocerlas erróneamente en términos de regresión y amenaza—, contribuyen a socavar el cambio creativo. De hecho, dan fuerza a los elementos mismos susceptibles de identificarse con las proyecciones europeas, al definir lo que representan en oposición al Occidente cristiano.[86] Para los turcos interesados en las relaciones constructivas,

[85] Özal, *Turkey in Europe*, *op. cit.*, págs. 304, 302, 317.

[86] Sobre los sentimientos antioccidentales de la extrema derecha, véase Copeaux, «Le rêve», art. cit. Sobre la intensificación de esos sentimientos debido a las actitudes occidentales con respecto a Bosnia, véase Copeaux y Yerasimos, «La Bosnie», art. cit. Acerca de la posibilidad de actitudes antioccidentales y antieuropeas entre los musulmanes, véase Rusen Çakir, «Les mouvements Islamistes Turcs et l'Europe», *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* 14, 1990.

la crueldad del punto de vista cultural europeo es un obstáculo fundamental.

De una manera diferente —y acaso más trágica—, también es un obstáculo creciente para los europeos. En su desarrollo cultural, Europa llegó a verse como idéntica a sí misma y autosuficiente. Georges Corm habla de «la historia narcisista de su modernidad».[87] Su identidad se instituyó en continuidad con la tradición y la herencia (supuestamente endógenas) de las culturas judeocristiana y grecorromana. Otras influencias, particularmente el islam occidental, se desvanecieron de la memoria colectiva. El carácter positivo de la cultura europea se definió contra la imagen negativa de la «no-Europa». En el período de su expansión, esta cultura confiada en sí misma parecía dinámica y se proyectaba a todo el planeta como la cultura universal. Pero esos tiempos ya no existen. Hoy, Europa retrocede, mientras trata de «construir una nueva identidad, restringida y particular, basada en rasgos específicos que la distinguen de todo lo que proyectó fuera de sí misma o conquistó y negó».[88] Al construir nuevos límites y fronteras, procura excluir a quienes no pueden ser asimilados debido a sus orígenes y tradiciones diferentes (extranjeros). Hoy aspira a proteger su patrimonio contra cualquier fuerza que parezca representar una amenaza de disolución o dilución. El dinamismo histórico se convirtió en «una pasión negativa, un rechazo, una repulsión», según expresa Jean Baudrillard. «Hoy, la identidad se encuentra a sí misma en el rechazo; difícilmente tenga ya un fundamento positivo».[89] La única positividad debe buscarse en la perpetuación de la cultura recibida: en la conservación, el proyecto imposible. No parece haber otra resolución a la crisis de la cultura europea. Sólo hay repetición.

Se trata, dice Baudrillard, de «una denegación del rumbo de la historia, una especie de bloqueo o regre-

[87] Corm, *L'Europe et l'Orient*, *op. cit.*, pág. 372.

[88] Djait, *Europe and Islam*, *op. cit.*, pág. 1.

[89] François Ewald, «Jean Baudrillard: "une ultime réaction vitale"», *Magazine Littéraire* 323, julio-agosto de 1994, pág. 22.

sión».[90] Ya no queda historia por hacer, ni cambio. La clausura de la cultura europea puede verse en términos de la pérdida de finalidad histórica: la fantasía del «Fin de la Historia». Europa ya no se ve en términos de creación de historia. Ya no está abierta a la indeterminación del proceso histórico. Ya no existe la percepción de la modernidad como una transformación dinámica. La modernidad se ha convertido hoy en la tradición europea, una tradición para recordar y reverenciar, no para revisar y reinventar. No puede haber un camino hacia el futuro donde no se siente el carácter inconcluso de la historia. No puede haber más cambio cuando las fuentes del cambio han sido repudiadas.

La cuestión occidental, que Toynbee consideraba tan crítica, sigue siendo un problema fundamental para toda la región geopolítica de la cual Europa occidental forma parte (los Balcanes, el Medio Oriente, el Mediterráneo, Europa oriental, Turquía). Europa todavía tiende su sombra. Donde antaño llevó la disrupción y la revuelta del cambio, hoy aspira a bloquearlo y detener el proceso histórico. En una región global donde la historia vuelve a ponerse en marcha, Europa es incapaz de cumplir un papel constructivo. Es un problema fundamental, en efecto. «Las personas recurrían tradicionalmente a la conversación psicoanalítica porque la historia que se contaban a sí mismas sobre su vida se había interrumpido o era ya demasiado dolorosa —o ambas cosas a la vez—», nos dice Adam Phillips. «La meta del análisis es reanudar los cabos sueltos —y los comienzos todavía más sueltos— de la historia».[91] Pero, ¿qué debería pasar en el caso de las identidades colectivas? ¿Qué deben hacer las colectividades culturales cuando sus historias se vacían o empiezan a ser dolorosas? El problema europeo es de este orden; exige el análisis, que debe ser un autoanálisis, de toda una cultura.

[90] *Ibid.*

[91] Adam Phillips, *On Kissing, Tickling and Being Bored*, Londres: Faber & Faber, 1993, pág. xx.

No podemos ser optimistas. No hay razones sólidas para creer que Europa puede volver a comprometerse con el proceso histórico. ¿Es realmente capaz de transformar sus percepciones de la «no-Europa» que la rodea? Para hacerlo, tendría que liberarse de sus mitos sobre los otros y permitir que estos fueran pueblos reales, diversos y complejos. Debería disipar esos mitos a fin de entender el papel que ha cumplido en la disrupción y destrucción de sus culturas y en la vorágine y la violencia que afligieron a la región. Eso significaría aceptar sus responsabilidades en los acontecimientos de la historia pasada. Sobre esta base, tal vez sería posible consagrarse al cruce e intercambio de recuerdos que son necesarios para alcanzar el perdón mutuo; como dice Ricœur, «no podemos perdonar si hemos olvidado».[92] A través de la reconciliación, Europa podría ser capaz de mirar el futuro con más esperanza; al superar su pasado, podría asumir más creativamente los cabos sueltos de su historia. ¿No podría admitir entonces que el cambio, y las posibilidades inherentes a él, no pueden generarse exclusivamente a partir de sí misma? La experiencia cultural es siempre experiencia de los otros: los otros, los otros reales, son los objetos transformacionales indispensables en el cambio histórico. La historia se crea entre culturas en relación e interacción: identidades que se interpelan. La «no-Europa» podría jugar hoy un papel crítico en la rehistorización de la cultura europea, ya que brinda la oportunidad de «exponer toda la gama de la experiencia europea, en profundidad, a otras normas, otros valores y quizás otras categorías».[93] Y, en ciertos casos, también ofrece la posibilidad de ver qué puede lograrse sobre la base de esas otras normas y valores. Esto es lo que traté de poner de relieve en el caso de Turquía. Europa debe abrirse a la interpelación cultural. Sin ella, sólo queda el pasado. Con ella, la oportunidad de rescatar las esperanzas del pasado.

[92] Ricœur, «Universality», art. cit., pág. 123.
[93] Djait, *Europe and Islam*, *op. cit.*, pág. 6.

6. Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?

Lawrence Grossberg

Hay muchos aspectos sorprendentes en el éxito actual de los estudios culturales. En este caso quiero concentrarme en uno de los más enigmáticos: a saber, que al propio tiempo que su espacio parece abarcar una gama de posiciones teóricas, matrices disciplinarias y tradiciones geográficas en expansión, la disciplina misma se identifica, al parecer, con un conjunto menguante de cuestiones teóricas y políticas. Se advierte una tendencia a equiparar los estudios culturales con la teoría y la política de la identidad y la diferencia, especialmente como resultado de la influencia de las llamadas teoría poscolonial y teoría crítica de la raza. No pretendo negar la importancia de ese trabajo en los estudios culturales o para las luchas políticas contemporáneas. Pero sí quiero cuestionar algunos de sus apuntalamientos teóricos y consecuencias políticas. El interés en la política de la identidad no se limita, por supuesto, a los estudios culturales, y corrientes más generales de investigación feminista, antirracista y anticolonialista produjeron trabajos importantes e influyentes. Sin duda, el supuesto de que la política contemporánea está organizada y debe organizarse en torno de las luchas por la identidad no está restringido a los movimientos académicos de nuestros días. El modelo de la identidad y la diferencia, como modelo dominante de organización política, es de hecho muy reciente. Lo que constituye esa política es el supuesto de un grupo de votantes autodefinido que actúa en beneficio (para la política) de esa definición. Dentro de esos grupos, cada individuo es un representante de la totalidad. Pero, en realidad, dichos grupos no existen ni necesitan existir, excepto como obra del poder, o de la articulación. Lo que discuto no es el hecho de que la identi-

dad haya sido —y todavía puede ser— el sitio en torno del cual lucha la gente, y ni siquiera los significativos avances que tales luchas permitieron en décadas pasadas. Antes bien, la cuestión es si este es un camino que conviene seguir transitando. Según una afirmación de Bailey y Hall (1992, pág. 15), que hago mía:

«Es muy posible que lo que fue políticamente progresista y abrió nuevas oportunidades discursivas en las décadas de 1970 y 1980 se convierta en una forma de clausura —y tenga un valor represivo— en el momento de establecerse como género dominante (. . .) Perderá energía; se convertirá en un estilo; la gente no lo utilizará por el hecho de dar acceso a algo sino porque ese estilo la enuncia, y en ese momento necesitaremos otro cambio».

Reitero que no tengo la intención de rechazar el concepto de identidad o su importancia política en ciertas luchas. Pero sí quiero poner en tela de juicio una serie de elementos de las obras contemporáneas: la subsunción de la identidad en un conjunto particular de lógicas modernistas y el supuesto de que esas estructuras identitarias definen necesariamente los modelos y ámbitos apropiados de la lucha política. Esto es, quiero plantear al menos el interrogante de si toda lucha por el poder puede y debe organizarse alrededor de las cuestiones de la identidad y entenderse en términos de estas, y sugerir que tal vez sea necesario volver a formular la categoría de identidad y su lugar en los estudios culturales, así como en la política cultural. De tal modo, mi proyecto no consiste en negar el discurso identitario sino en reubicarlo, rearticularlo situándolo dentro del contexto más general de las formaciones modernas de poder. Mi intención es proponer la necesidad de que los estudios culturales trasciendan los modelos de opresión, tanto el «modelo colonial» del opresor y el oprimido como el «modelo de la transgresión» de la opresión y la resistencia. Es preciso que los estudios culturales adopten un modelo de articulación como «práctica transformadora», como el devenir singular de una comunidad. Ambos modelos de opresión no sólo son inadecua-

dos para las relaciones contemporáneas de poder, sino que también son incapaces de generar alianzas; no pueden decirnos cómo inducir a diversos sectores de la población que mantienen diferentes relaciones con el poder a lanzarse a la lucha por el cambio. Por ejemplo, ¿cómo podemos involucrar a fracciones de quienes tienen poder de manera tal que intervengan sin actitudes masoquistas ni agobiados por la culpa? Mi impresión es que la respuesta depende de rearticular la identidad como una cuestión sobre la posibilidad de construir la agencia histórica y abandonar las nociones de la resistencia que suponen un sujeto situado íntegramente al margen de una estructura de poder bien establecida, y contrario a ella.

Por ejemplo, los debates sobre el multiculturalismo suponen con demasiada ligereza una relación necesaria entre identidad y cultura. Pero, ¿en qué sentido una cultura «pertenece» a un grupo? Si es en un sentido histórico, es probable que nos sintamos atraídos hacia posiciones fuertemente conservadoras (por ejemplo, la cultura norteamericana es europea) y en ese caso, sin duda, la ideología del progreso reinscribirá las estructuras del racismo, el imperialismo y el etnocentrismo. Si ese sentido es étnico, entonces Estados Unidos —de hecho, cualquier sociedad— es y probablemente siempre fue multicultural. Si es espacial, los problemas de la movilidad contemporánea parecen insuperables. Yo sugeriría que la cuestión de una sociedad multicultural es normativa y ética: ¿en qué medida puede seguir existiendo una sociedad sin una cultura común, aunque sea constantemente reformulada y renegociada? ¿Cuáles son las condiciones mediante las que la gente puede pertenecer a un colectivo común sin convertirse en representantes de una única definición? Después de todo, no podemos negar que Estados Unidos es y ha sido una sociedad multiétnica con una amplia gama de prácticas culturales. ¿Qué está cambiando? ¿Cuáles son las cuestiones que es preciso abordar? ¿Cuáles son los nuevos modelos posibles de comunidades y alianzas políticas?

Hoy es corriente afirmar que el carácter central del concepto de identidad tanto en los discursos teóricos como

en los políticos es un desarrollo «moderno». Si como problemática central la identidad es moderna, hay al menos tres aspectos o lógicas que componen el terreno donde se constituye esa relación: una lógica de la diferencia, una lógica de la individualidad y una lógica de la temporalidad. Quiero recusar la dirección actual de los estudios culturales, situando sus fundamentos teóricos en cada una de esas lógicas y proponiendo tres alternativas correspondientes: una lógica de la otredad, una lógica de la productividad y una lógica de la espacialidad. Si la identidad es en cierto modo constituida por la modernidad y a la vez es constitutiva de esta, los discursos identitarios actuales omiten cuestionar su propia ubicación dentro de las formaciones del poder moderno y su implicación con ellas. Naturalmente, sólo puedo proporcionar aquí el más escueto bosquejo de mi argumento.[1]

Identidad y diferencia en los estudios culturales

Dentro de los estudios culturales, las investigaciones sobre la constitución y la política de la identidad se basan a menudo en una distinción, enunciada con precisión por Hall (1990), entre dos formas de lucha por —dos modelos de producción de— las identidades. Es importante admitir que Hall no la propone como una distinción teórica, aunque indudablemente puede aplicarse a la disputa entre esencialistas y antiesencialistas, sino como una distinción histórica y estratégica. El primer modelo supone que cualquier identidad tiene cierto contenido intrínseco y

[1] En Grossberg (1993) se encontrará una elaboración más acabada de algunos de los argumentos presentados aquí. También me gustaría agradecer a Stuart Hall, Cameron McCarthy, John Clarke y Henry Giroux su aliento y sus comentarios. Soy consciente de la acusación potencial de que, como hombre blanco de clase media, intento socavar un concepto que demostró su capacidad de dar poder a diversas poblaciones subalternas. Sólo puedo alegar que no trato de debilitar la lucha y la acumulación de poder político, sino de encontrar herramientas teóricas más eficaces que puedan dar acceso a formas y ámbitos más concretos de lucha.

esencial definido por un origen común, una estructura común de experiencia o ambas cosas. La lucha contra las construcciones existentes de una identidad específica adopta la forma de la recusación de las imágenes negativas por medio de otras positivas, y del intento de descubrir el contenido «auténtico» y «original» de la identidad. En lo fundamental, la lucha en torno de las representaciones identitarias se conforma aquí como la propuesta de una identidad plenamente constituida, independiente y distintiva en lugar de otra.

El segundo modelo subraya la imposibilidad de esas identidades plenamente constituidas, independientes y distintivas. Niega la existencia de identidades auténticas y originarias basadas en un origen o experiencia universalmente compartidos. Las identidades son siempre relacionales e incompletas, siempre están en proceso. Toda identidad depende de su diferencia y su negación de algún otro término, mientras que la identidad de este depende de su diferencia y su negación de la primera. Como dice Hall (1991, pág. 21): «La identidad es una representación estructurada que sólo alcanza su carácter positivo a través del estrecho ojo de lo negativo. Antes de poder construirse, debe atravesar el ojo de la aguja del otro». La identidad es siempre un efecto temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcando diferencias. De tal modo, aquí se hace hincapié en la multiplicidad de las identidades y las diferencias antes que en una identidad singular y en las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias. El hecho de que existan numerosas identidades da origen a la necesidad de lo que Kobena Mercer ha llamado «el mantra de la raza, la clase y el género» (1992*b*, pág. 34). «El desafío consiste en ser capaz de teorizar más de una diferencia a la vez». Esto supone una política mucho más ardua, porque los bandos no están definidos de antemano ni de acuerdo con divisiones nítidas. Como señala Michele Wallace (1994, pág. 185), haciéndose eco de June Jordan, «era necesario decir esto: no debe confiarse en las mujeres simplemente porque son mujeres, así como no debe confiarse en los negros porque son negros y en los gays porque son gays, y así sucesiva-

mente». En este punto, las luchas en torno de la identidad ya no implican cuestiones de adecuación o distorsión, sino de la política misma de la representación. Vale decir que la política implica cuestionar el modo de producción y asunción de las identidades a través de las prácticas de la representación. Notoriamente influida por Derrida, esa posición ve la identidad como una construcción íntegramente cultural, e incluso íntegramente lingüística.[2] Si bien este modelo sugiere en verdad que la identidad de un término no puede explorarse o ponerse en tela de juicio sin una investigación simultánea del segundo término, en la práctica contadas veces sucede así. La mayoría de los trabajos de estudios culturales se dedican a investigar y cuestionar la construcción de identidades subalternas, marginadas o dominadas, aunque algunas investigaciones recientes comenzaron a explorar las identidades dominantes como construcciones sociales. Rara vez, sin embargo, unas y otras se estudian en conjunto como recíprocamente constitutivas, tal como parecería indicarlo la teoría.

Obviamente, es este segundo modelo el que determina el trabajo en torno de la identidad en los estudios culturales, pero no pretendo sugerir que define una posición o un vocabulario teóricos específicos. Al contrario, hay una serie de figuras diferentes, superpuestas, entrecruzadas y a veces incluso antagónicas que, en conjunto, delimitan el espacio dentro del cual los estudios culturales teorizaron el problema de la identidad. Con frecuencia, contribuyen juntas a definir teorías específicas. Es interesante señalar que estas figuras construyen un *continuum* de imágenes de espacialidad, aunque, como sugeriré, en su mayor parte son estructuras de temporalidad. Caracterizaré esas figuras como: *différance*, fragmentación, hibridez, frontera y diáspora.

[2] Esto apunta a otra «lógica» moderna que no discutiré aquí: la que podría llamarse semantización de la realidad o, en otras palabras, la reducción de lo real al significado. Sólo sobre esta base puede lo moderno afirmar su proposición más fundamental: que la realidad está socialmente construida.

La figura de la *différance* describe una particular relación constitutiva de negatividad en la cual el término subordinado (el otro o subalterno marginado) es una fuerza necesaria e interna de desestabilización presente dentro de la identidad del término dominante. Aquí, el propio subalterno es constitutivo del término dominante y necesario para este. La inestabilidad de cualquier identidad dominante —puesto que siempre y desde el inicio debe incorporar su negación— es el resultado de la naturaleza misma del lenguaje y la significación. El subalterno representa una ambigüedad o inestabilidad inherente en el centro de cualquier formación lingüística (o identitaria), que socava constantemente la facultad del lenguaje de definir una identidad estable unificada. Podemos señalar dos variantes de esta figura: las nociones de «complemento» sitúan al otro fuera del campo de la subjetividad, por decirlo así, como puro exceso; las nociones de «negatividad» lo sitúan dentro de ese campo, como un otro exótico constitutivo. En las primeras, el subalterno constituye los límites de la posibilidad misma de la subjetividad; en las segundas, se le puede conceder una subjetividad incomprensible. Hay numerosos ejemplos de estas dos variantes de la figura de la *différance* en las teorías contemporáneas de la identidad. Lyotard (1990), por ejemplo, ve a «los judíos» como aquello que la cultura europea no puede identificar porque su exclusión, su carácter innombrable, son en sí mismos constitutivos de la identidad de Europa. De manera similar, la noción de Bhabha (1994) del mimetismo como una tergiversación intencional del discurso dominante sitúa el poder del subalterno en una especie de insurrección textual en la cual este sólo se define por su negación interna del colonizador. El intento de De Certeau (1984) de definir las poblaciones subordinadas únicamente por la falta de un lugar que las autorice a llevar adelante sus propias prácticas o estrategias también termina por definir al subalterno como pura *différance*. Por último, hay una lectura común de *Orientalismo* (1978), de Said, según la cual el poder dominante necesariamente construye su otro como una diferencia reprimida y deseada.

La figura de la *fragmentación* enfatiza la multiplicidad de identidades y posiciones dentro de cualquier identidad aparente. De tal modo, ve una identidad específica concreta o vivida como «una especie de unidad desarmada y rearmada» (Haraway, 1991, pág. 174). Las identidades son, entonces, siempre contradictorias, y están compuestas por fragmentos parciales. Las teorías de la fragmentación pueden concentrarse en la fragmentación de identidades individuales o de las categorías sociales (de diferencia) dentro de las cuales están situados los individuos, o en alguna combinación de unas y otras. Además, dichas fragmentaciones pueden considerarse históricas o constitutivas. Esta es quizá la imagen más poderosa, sin duda en los estudios culturales británicos, con ecos en la noción de «corte y mezcla» de Hebdige y la de sincretismo de Gilroy. Donna Haraway (1991, pág. 174) también parece proponer una figura semejante en la imagen de un cyborg como «una potente subjetividad sintetizada a partir de la fusión de identidades marginales». O bien, en palabras de David Bailey y Stuart Hall (1992, pág. 21): «Las identidades, por lo tanto, pueden ser contradictorias y son siempre situacionales (. . .) En resumen, todos participamos en una serie de juegos políticos en torno de identidades fracturadas o descentradas (. . .) dado que negro significa una gama de experiencias, el acto de representación tiene que ver no sólo con el descentramiento del sujeto sino con la exploración real de las condiciones calidoscópicas de la negritud».

La figura de la *hibridez* es más difícil de caracterizar porque se utiliza a menudo como sinónimo de varias otras figuras. No obstante, la emplearé para describir tres imágenes diferentes de existencias *fronterizas*, de identidades subalternas tal como existen entre dos identidades rivales. Las imágenes de un «*tercer espacio*» (como en Bhabha) ven las identidades subalternas como terceros términos únicos que definen literalmente un lugar «entre-medio» habitado por los subalternos. Las imágenes de la *liminalidad* disuelven la geografía del tercer espacio en la frontera misma; el subalterno vive, por decirlo así, en la fron-

tera. En ambas variantes de la hibridez, el subalterno no es ni una ni otra, sino que se define por su ubicación en una única condición espacial que lo constituye como diferente de cualquiera de las dos alternativas. Ni colonizador ni sujeto precolonial, el sujeto poscolonial existe como un híbrido único que, por definición, puede constituir también los otros dos. Estrechamente relacionada con estas dos figuras de la hibridez está la del *«cruce de fronteras»*, marca de una imagen de «intermediariedad» [*betweenness*] que no construye un lugar o condición propios al margen de la movilidad, la incertidumbre y la multiplicidad del hecho mismo de cruzar constantemente las fronteras. A menudo estas tres versiones de la hibridez se funden de diversas maneras, como sucede en la descripción de Gloria Anzaldua (1987, pág. 37) del *Atzlan*: «Una zona de frontera es un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de un límite artificial (. . .) Las personas que habitan las dos realidades (. . .) están obligadas a vivir en la interfaz de ambas».

Por último, la figura de la *diáspora* está íntimamente relacionada con la del cruce de fronteras, pero a menudo se le da una inflexión más diacrónica. Esta figura adquirió creciente visibilidad gracias a la obra de antropólogos como James Clifford y Smadar Lavie, críticos culturales como Paul Gilroy y diversos teóricos poscoloniales. Según lo describe Jim Clifford (1994, pág. 308), «el término "diáspora" es un significante no simplemente de transnacionalidad y movimiento, sino de luchas políticas para definir la localidad —yo preferiría hablar de lugar— como una comunidad distintiva, en contextos históricos de desplazamiento». Esto es: la diáspora hace hincapié en la fluidez y la intencionalidad históricamente espaciales de la identidad, su articulación con las estructuras de movimientos históricos (ya sean obligados o elegidos, necesarios o deseados). La diáspora vincula la identidad a la ubicación y las identificaciones espaciales, a «historias de cosmopolitismos alternativos y redes de diáspora» (Clifford, 1994). Si bien esta figura brinda posibilidades significativamente novedosas a una política cultural que evite muchas de las lógicas de lo moderno, el hecho de arraigar la

identidad en estructuras de afiliaciones y modos de pertenencia la lleva, con demasiada frecuencia, de vuelta a lo moderno. En última instancia, la identidad es devuelta a la historia, y el lugar del subalterno se subsume en una historia de movimientos y una experiencia de opresión que privilegia modelos particulares como las figuras «apropiadas» de la identidad.

Esas teorías —basadas en la serie de figuras antes mencionadas— fueron objeto de recientes ataques (por ejemplo, Parry, 1987; O'Hanlon, 1988): por ignorar la naturaleza fragmentaria y conflictiva de los discursos del poder (diferentes, desde luego, en diferentes lugares y espacios); por ignorar la heterogeneidad del poder y reducirlo aparentemente a los discursos de la representación y pasar por alto sus realidades materiales; por ignorar la positividad del subalterno, como poseedor de otros conocimientos y tradiciones y de su propia historia, en la cual hay relaciones de poder definidas dentro de las filas de los subordinados. Y podríamos agregar otro problema con respecto al status del marginal o subordinado en estas figuras. ¿Con qué fundamento suponemos que corresponde al subalterno una estructura de la subjetividad privilegiada e incluso diferente? Y si el marginal ha llegado a ser central, como señala Hall, ¿no es descriptivo del sujeto contemporáneo? El otro aspecto de la cuestión es: ¿puede una forma de subordinación convertirse en el modelo de toda la dominación estructural? En la medida en que hoy hemos creado una figura del subalterno, ¿no elaboramos otra teoría universalizadora que brinda respuestas a cualquier lucha local aun antes de empezar, pues sabemos que siempre consideraremos la producción del otro como diferente?

La identidad cultural y la lógica de la diferencia

Empero, como ya dije, mi intención es recusar esas teorías de la identidad en un plano más amplio: a saber, por no haber logrado abrir un espacio de antimodernidad

e incluso de contramodernidad. En otras palabras, son incapaces, en última instancia, de impugnar las formaciones modernas de poder en sus niveles más profundos porque se mantienen dentro de las formas estratégicas de la lógica moderna: diferencia, individualidad y temporalidad. Comenzaré por considerar la naturaleza de la lógica de la diferencia que propone una interpretación particular de la relación entre identidad y modernidad, una interpretación que, por su lógica misma, niega la posibilidad de cualquier alternativa susceptible de escapar a esa lógica (la de lo moderno). Como lo moderno constituye su propia identidad diferenciándose de un otro (por lo común la tradición como otro temporal o los otros espaciales transformados en otros temporales), la identidad siempre se constituye a partir de la diferencia. Lo moderno convierte las identidades en construcciones sociales. De tal modo, una política contramoderna debe impugnar las relaciones específicas de identidad y diferencia construidas por la modernidad y ofrecidas y asumidas en ella. En este *punto no tenemos más remedio que partir* de las cuestiones de la diferencia, y explorar la naturaleza de esta y su relación con la identidad. Esta es por cierto la respuesta dominante en los estudios culturales, pero la verdadera pregunta es: ¿con qué fin? Si la diferencia es irrevocable, la modernidad, entonces, es ineludible. Acaso parezca un tanto irónico que en el preciso momento en que descubrimos que no sólo las identidades específicas sino la identidad misma son construcciones sociales, organicemos la lucha política dentro de la categoría de esta última, en torno de identidades particulares socialmente construidas.

Pero existe, por supuesto, un modo alternativo de comprender la relación de lo moderno y la identidad, según el cual el primero transforma todas las relaciones identitarias en relaciones de diferencia. Así, lo moderno no constituye la identidad a partir de la diferencia, sino la diferencia a partir de la identidad. Lo moderno nunca se constituye como una identidad (diferente de otras) sino como una diferencia (siempre diferente de sí mismo, a través del tiempo y el espacio). En este sentido, las estructuras fundamentales de la modernidad son siempre producciones

de diferencia. Aquí, el problema consiste en evitar partir de las cuestiones de la diferencia; una política contramoderna debe eludir la lógica de la diferencia y (re)capturar la posibilidad de una política de la otredad. Si la primera interpretación se condena a sí misma (y a cualquier contraestrategia posible) a permanecer dentro de lo moderno, la segunda intenta escapar de los límites determinantes de este considerando la primera interpretación como un producto histórico del poder moderno.

Intentaré aclarar la relación entre las teorías de la diferencia y lo que llamaré las teorías de la otredad. Las primeras son indudablemente dominantes en el campo teórico contemporáneo y se basan en una noción muy fuerte de la diferencia, derivada en gran parte de la teoría estructuralista y posestructuralista: que la identidad o el significado de un término depende íntegramente (excepto, tal vez, en lo concerniente a un exceso necesario pero indeterminado) de su relación con otros términos y su diferencia con respecto a ellos. De hecho, las teorías de la diferencia toman la diferencia misma como un dato conocido, la economía a partir de la cual se producen las identidades. Las teorías de la otredad, por su parte, suponen que la diferencia es en sí misma una economía producida históricamente, impuesta a las estructuras modernas de poder, a lo real. La diferencia es, en igual medida que la identidad, un efecto del poder. Si bien dichas teorías aceptan naturalmente una concepción débil de la diferencia (*a* no es *b* o *c* o *d*), no consideran que esta sea fundamentalmente constitutiva. Antes bien, parten de una percepción intensa de la otredad que reconoce la existencia del otro, en su propio lugar, como lo que es, al margen de cualquier relación *específica*. Pero lo que es no debe definirse en términos trascendentales o esenciales; puede definirse por su facultad particular (contextual) de afectar y ser afectado. Vale decir que esas concepciones de la otredad otorgan a cada término una positividad inespecificada pero especificable. Al fin y al cabo, el pensamiento moderno no sólo es binario sino un tipo particular de maquinaria productora de binarios, en la cual estas se convierten en diferencias

constitutivas en las que el otro se define por su negatividad. Como dicen Deleuze y Guattari (1987, pág. 42):

«Cómo pensar en unos fragmentos cuya única relación es la pura diferencia —fragmentos que sólo se relacionan entre sí por el hecho de que cada uno de ellos es diferente— sin recurrir a alguna clase de totalidad original (ni siquiera una que se haya perdido) o a una totalidad ulterior que tal vez todavía no ha surgido».

En términos más filosóficos, estas alternativas pueden situarse en la polémica entre Derrida y Foucault: por ejemplo, en torno de sus diferentes lecturas de Descartes (Derrida, 1978; Foucault, 1979). Derrida sostiene que la exclusión cartesiana de la locura del ámbito de la razón constituyó por sí misma la posibilidad e identidad de esta última. La relación entre razón y locura es, entonces, una estructura originaria de diferencia en el sentido de que, una vez más, la diferencia siempre existe en el centro de la identidad. Y en ese aspecto, para Derrida, Descartes aún está vivo, dado que cualquier concepción de la razón debe producir y negar la locura. Para Foucault, por su parte, la exclusión cartesiana de la locura era la representación filosófica de un acontecimiento histórico real; era una exclusión tan material y espacial como discursiva. Si bien fue necesaria para establecer el status de la razón y naturalizar su identificación con la subjetividad, en sí misma no es constitutiva, ni de la razón ni de la locura. Cada uno de estos términos tiene su propia positividad o exterioridad que puede afectar al otro, y de hecho lo afecta. En ese sentido, para Foucault, Descartes es hoy irrelevante. No es una coincidencia, claro está, que Derrida sostenga que la filosofía nunca puede escapar al logocentrismo que, agregaría por mi parte, es constitutivo de la modernidad. Foucault escribe a menudo como si esto ya hubiera sucedido.

Gran parte de los trabajos contemporáneos sobre la identidad pueden verse como una lucha librada en el espacio entre Derrida y Foucault. Así, por ejemplo, la influyente obra de Laclau y Mouffe (1985), que hizo un aporte

significativo a los marcos teóricos dentro de los cuales los estudios culturales han abordado las cuestiones de la identidad, puede considerarse como una tentativa de reunir a ambos (con la ayuda de Gramsci). Pero lo realmente sucedido fue que Laclau y Mouffe releyeron a Foucault como si se tratara de Derrida. La idea foucaultiana de la regularidad de la dispersión se convierte en un conjunto de posiciones diferenciales; la rareza del discurso pasa a ser exterioridad como un exceso encontrado en el excedente de significado. Y el interés de Foucault en la subjetivación se transforma en el carácter central de la producción de sujetos como base de la cadena discursiva generadora tanto de la fijeza temporaria como del exceso que la desestabiliza.

De manera similar, Edward Said afirma haber basado en Foucault gran parte del trabajo de su libro *Orientalismo* (1978). Como señalaron muchos comentaristas, sin embargo, la noción de «orientalismo» es intencionalmente ambigua, de tal manera que es en realidad muy difícil determinar con precisión la posición teórica de Said. Por momentos, el autor parece sugerir que el orientalismo es un modo de representación mediante el cual nos distinguimos de los otros, pero, como lo indicaron una vez más numerosos críticos, esta idea es insuficiente, porque parecería condenar cualquier intento de representar al otro. En otro momento, Said describe el orientalismo como «un estilo de pensamiento basado en una distinción ontológica y epistemológica», pero omite considerar la historia política de la relación entre epistemología y ontología. ¿Toda distinción ontológica es un acto de poder? ¿O bien el orientalismo surge cuando esas distinciones ontológicas son definidas por el conocimiento y puestas a su servicio, vale decir, cuando la epistemología se equipara a la ontología o la suplanta? Said, desde luego, empieza a parecerse realmente a Foucault cuando conecta discursos específicos y su difusión con las instituciones mismas del colonialismo. Aquí podemos advertir la ambigüedad crucial de su tesis, una ambigüedad que definió de por sí el campo de las teorías identitarias. Para expresarlo quizá con demasiada simpleza, la cuestión es: ¿«existe lo oriental» al margen

del orientalismo? Si bien muchos intérpretes respondieron que no, omitieron distinguir una serie de posibles explicaciones. Una interpretación posible de la existencia de Oriente es tautológica: dado que el Oriente y lo oriental son construcciones de los discursos coloniales, no pueden existir fuera de ellos. Como objeto de conocimiento, Oriente es el producto de las relaciones coloniales de poder. Pero es tan simple porque, como lo señalaron muchos críticos, si así fuera, todo conocimiento —y la construcción de cualquier objeto de conocimiento— debería condenarse entonces como apropiador y opresivo. ¿No es la articulación del conocimiento en relaciones geoeconómicas y políticas específicas la que reconfigura la curiosidad para transformarla en poder?

Hay por lo menos tres posiciones diferentes sobre la existencia de lo oriental que pueden desplegarse en un *continuum*: la primera lo considera como puro exceso o complemento, como negatividad en el corazón de la comprensión que Occidente tiene de sí mismo. Según esta perspectiva, si Occidente no hubiese creado el Oriente, tendría que haber inventado alguna otra parte (y obviamente, también inventó otros lugares). La segunda posición sitúa a Oriente y Occidente en una relación desigual de diferencia constitutiva; cada uno de ellos es necesario para la autodefinición del otro. Cada uno se define señalándose como diferente del otro. Pero como en cualquier teoría de la constitución, hay una necesaria incertidumbre en el centro, porque lo cierto es que cada uno de ellos debe existir independientemente de la relación a fin de que esta pueda apropiárselo y, por consiguiente, cada uno debe tener, en cierto sentido, su propia positividad. Pero en sí misma esta positividad nunca se especifica, dado que siempre es diferida, siempre es irrelevante para la propia relación constitutiva. La tercera posición parece haber sido la de Said: que el orientalismo implica procesos materiales reales de colonización, viaje, explotación y dominación. O sea, la gente viajaba a lugares y culturas ya existentes. Lo oriental, por decirlo de algún modo, existía independientemente del orientalista. El acto de poder no radica en crear algo de la nada, sino en redu-

cir algo a la nada (a puros términos semánticos y diferenciales), en negar la positividad del mundo árabe con toda su diversidad, por ejemplo, para reducirlo a nada más que un otro constitutivo y singular, a lo diferente. Así, la articulación de la diferencia, por añadidura a la otredad, se convierte justamente en el sitio material del poder discursivo y es —me gustaría señalarlo— una lógica fundamental de las formaciones modernas de poder.

A partir de la última posición, Said intenta en su obra más reciente definir explícitamente una práctica que inscriba y a la vez trascienda la identidad cultural. Como señalaron Benita Parry (1992) y otros, un proyecto semejante plantea una serie de cuestiones materialistas potencialmente significativas: sobre la interdependencia de las historias y culturas metropolitanas y coloniales; sobre las modalidades cambiantes de penetración capitalista occidental en otros mundos; sobre las posibilidades de representar (moralmente) a los otros; sobre las relaciones entre el poder y las distinciones; sobre la especificidad de las estructuras occidentales de poder; sobre las relaciones entre las culturas del imperialismo y el colonialismo y la dinámica no discursiva o no cultural del primero, y sobre las configuraciones geopolíticas de poder y las relaciones de poder dentro de los procesos culturales. Pero el ejercicio dominante de Said consistió, en cambio, en establecer una simple cadena desde el colonialismo hasta la construcción de las identidades culturales y la producción de sujetos (y a veces, el «descubrimiento» de la resistencia). Se plantea así una gama muy diferente de cuestiones: cómo produce el colonialismo una subjetividad particular del colonizado o cancela la posibilidad de subjetividad, o alguna combinación de ambas. Según lo describe Parry, esto implica teorizar «las especificidades de una condición (pos)colonial (polimorfa)», entendida casi totalmente en términos de identidad y subjetividad, se la suponga o no «auténtica».[3] Este uso de Said también plantea cuestiones sobre el modo como los sujetos (pos)coloniales (por medio de la producción y las prácticas culturales) subvierten la autoridad

[3] Aquí podríamos considerar, por ejemplo, la obra de Trinh Minh-ha.

colonial occidental (por lo común, tal como se encarna en las mismas formas culturales).[4] O bien, por último, se lo puede utilizar para formular cuestiones sobre la política misma de la subjetividad y la búsqueda de una posición subjetiva para el sujeto colonial, porque la subjetividad sólo es posible en los lugares construidos por el colonizador.[5] De hecho, Spivak (1988) parece sostener que la subjetividad es en sí misma una categoría occidental y que, en la relación colonial, Occidente procura construir un sujeto como su otro, caracterizado por Parry como el sujeto en cuanto «espacio del otro autoconsolidado del imperialista». Todas estas cuestiones dejan sin respuesta la relación entre sujetos, identidades y agentes, aun cuando en última instancia cada uno de estos autores se interese en la compleja intersección de estos temas. Parecen conformarse, en cambio, con estudiar «la lucha continua del colonizado para resolver las paradojas que este desplazamiento y deshumanización de los procesos autóctonos de identificación originan en [su] existencia cotidiana» (O'Hanlon, 1988, págs. 204-5).

Ya he sugerido que lo moderno se constituye mediante la lógica de la diferencia, a través de la cual es construido como un «espacio antagónico» que vive con la «angustia de ser contaminado por su otro» (Huyssen, 1986, pág. vii). Como indicó Nietzsche, esta lógica de la diferencia, en la cual el otro se define por su negatividad, sólo puede dar origen a una política del resentimiento. Se trata de una lógica que ha sufrido crecientes ataques: «No hay nada ni remotamente grandioso en la diferencia y la diversidad como problemas políticos (. . .) El manejo de la diversidad y la diferencia por medio de los mantras burocráticos de la raza, la clase y el género alentó la retórica divisiva de ser más marginal, más oprimido» (Mercer, 1992*b*, pág. 33). Y pese a las intenciones de los críticos antimodernistas, las celebraciones de la diferencia no renuncian a una situación oratoria totalizadora de lo moderno; este, en cambio, «se convierte en el dueño de la diferenciación y propone

[4] La obra de Homi Bhabha sería un ejemplo obvio.

[5] En este punto cabría considerar la obra de Rey Chow.

una teoría unificada de la diferencia» (Wark, 1992, pág. 436). La alternativa es comenzar a construir una teoría de la otredad que no sea esencialista, una teoría de la positividad basada en las ideas de eficacia, pertenencia y, como lo describe Paul Gilroy (1993), «lo mismo cambiante».

La identidad cultural y la lógica de la individualidad

Renato Rosaldo (1989, pág. 201) ha sostenido la necesidad de apartarse del supuesto tácito «que fusiona la noción de cultura con la idea de diferencia», y adherir a una noción alternativa sobre el carácter productivo de la cultura. Es la que sugieren Deleuze y Guattari (1987, pág. 210): «la cuestión (. . .) no es si el status de las mujeres o de los de abajo es mejor o peor, sino el tipo de organización de la que resulta ese status». Pero no creo que el hecho de no lograr enunciar esa teoría de la cultura constituya el producto de la lógica de la diferencia; lo que impidió el desarrollo de una perspectiva de la cultura como producción fue, en cambio, una lógica particular (moderna) de la individualidad que equiparó los diversos procesos de individuación y disolvió de ese modo los distintos planos de eficacia a través de los cuales la individualidad se constituye en una estructura única y simple.

En términos políticos, esta es la invención moderna de lo que O'Hanlon (1988) llama «la figura viril del sujeto agente», es decir, el «individuo humanista» moderno que se funda en la identificación de tres planos diferentes (y, por lo tanto, de tres cuestiones diferentes): 1) el sujeto como una posición que define la posibilidad y la fuente de la experiencia y, por extensión, del conocimiento; 2) el agente como una posición de actividad, y 3) el yo como la marca de una identidad social. Esta equiparación de diferentes «mapas de identificación y pertenencia» —mapas que definen y producen el lugar y la forma en que los individuos encajan en el mundo— dio origen inevitablemente a una paradoja, en especial cuando se presentaron argumentos

antiesencialistas contra cualquier pretensión de unidad tanto del sujeto como del yo (por otra parte, a menudo fusionados en ellos) y argumentos críticos para demostrar la construcción social de uno y otro. La paradoja es, sencillamente, la siguiente: ¿cómo puede ser el individuo a la vez causa y efecto (un viejo dilema), sujeto y sojuzgado? O, en otras palabras, ¿cómo y dónde situamos la agencia? Este problema animó la gran masa de trabajos políticos y teóricos contemporáneos sobre la producción de identidades subordinadas y las posibilidades de resistencia, ya sea en nombre de los subalternos, el feminismo, el antirracismo o el poscolonialismo. Pero la paradoja, en realidad, puede ser un disfraz del funcionamiento del poder moderno, si vemos esos tres aspectos de la individualidad como tres producciones individuadoras distintas. En este caso, la tarea consiste en situar la «maquinaria» mediante la cual cada uno de estos planos de identificación y pertenencia se produce y ulteriormente se articula en estructuras de individualidad (incluidos los cuerpos). Esas máquinas describen la naturaleza de la subjetividad, la identidad y la agencia humanas como relaciones tecnológicamente producidas que imponen una organización y una conducta particulares a las multiplicidades específicas actuantes en diferentes planos de efectos.

La cuestión del sujeto es epistemológica, en el sentido más amplio del término. El sujeto describe una posición dentro de un campo de subjetividad o de un campo fenomenológico, producido por una máquina subjetivante específica (dado que no todas las subjetivaciones son subjetificaciones). Como todos experimentamos el mundo, la subjetividad debe ser de algún modo un valor universal (que, en realidad, puede ser accesible no sólo al humano). Todo el mundo tiene cierta forma de subjetividad y, con ello, al menos en un sentido, existe como sujeto, aunque otras investigaciones deberán especificar las diferentes formas de existencia del sujeto. Todo el mundo existe en el centro de un campo fenomenológico y, por consiguiente, tiene cierto acceso a la experiencia, a cierto conocimiento sobre sí mismo y su mundo. Puede suceder, desde luego, que la subjetividad como valor necesario para la vida tam-

bién esté desigualmente distribuida, que algunos individuos tengan tal vez la posibilidad de ocupar más de una posición, que algunas posiciones brinden perspectivas específicas de la realidad diferentes de otras y que algunas de ellas lleguen a valorarse más que otras. Podemos especificar algo sobre la forma moderna de la subjetividad si recurrimos a —y releemos— el razonamiento de Althusser (1971): hasta cierto punto, la subjetividad moderna debe contribuir a «autorizar» la experiencia misma, aun cuando, reiterémoslo, algunas posiciones puedan ser más adecuadas para enunciar y defender su «autoridad». En este sentido, la subjetividad[6] no es una cuestión ontológica *sino un valor epistemológico contextualmente* producido. En términos deleuzianos, es el producto de una máquina estratificadora que produce lo real como una relación de contenido (cuerpos) y expresión (la subjetividad como valor).

En este aspecto, la subjetividad es, por supuesto, abstracta. Y al menos en las sociedades humanas, siempre se inscribe o distribuye dentro de códigos culturales de diferencias que organizan a los sujetos mediante la definición de identidades sociales. Esos códigos valoran de manera diferencial posiciones particulares dentro del campo de la subjetividad. En otras palabras, aunque todos los individuos existen dentro de los estratos de la subjetividad, también están situados en determinadas posiciones, cada una de las cuales permite y restringe las posibilidades de la experiencia, de representar esas experiencias y de legitimar esas representaciones. Así, la identidad es una cuestión de poder social, y su articulación, su anclaje en el cuerpo de la población misma. En ese sentido, el yo como encarnación material de las identidades, los puntos materiales en los cuales los códigos de diferencia y distinción se inscriben en el *socius*, sólo existe tras la inscripción de las diferencias históricas. Hall (1992, pág. 16), por ejemplo, señala que el trabajo del racismo «está dirigido a

[6] En términos deleuzianos, la subjetividad es el contenido del cuerpo como expresión, producido como un plegado del afuera sobre sí mismo para crear un estrato del adentro.

resguardarnos a nosotros "por aquí" y a ellos "por allá", a fijar a cada uno en el lugar designado de su especie». En términos deleuzianos, el yo es el producto de una máquina diferenciadora.

Si bien resulta claro que las estructuras de la subjetividad y el yo pueden influir sobre las cuestiones de poder y las posibilidades de agencia, así como articularse con ellas, no hay motivo para suponer que son iguales o equivalentes. De hecho, el tema de la agencia tiene que ver con la acción y la naturaleza del cambio. En su forma más común, es un interrogante wittgensteiniano: ¿cuál es la diferencia entre levantar el brazo y el brazo que se levanta? Plantea preguntas acerca de la intencionalidad pero sin suponer una respuesta mentalista o voluntarista. Naturalmente, dentro de los estudios culturales el tópico de la agencia implica algo más que la simple dilucidación de si la gente controla sus propias acciones mediante algún acto de la voluntad, y cómo lo hace. En términos modernos clásicos, el tema de la agencia plantea cuestiones sobre la libertad de la voluntad o la responsabilidad de las personas por sus actos resueltos. Pero en términos culturales más amplios, las cuestiones de la agencia implican las posibilidades de la acción como intervenciones en los procesos por los cuales se transforma continuamente la realidad y se ejerce el poder. Vale decir que, en términos de Marx, el problema de la agencia consiste en entender cómo hacen los individuos la historia en circunstancias que no han sido creadas por ellos. ¿Quién llega a hacer la historia?

Como sostuvo O'Hanlon (1988, págs. 207, 221), cuando el tema se traslada a las cuestiones de la agencia y las posibilidades de acción, «lo subalterno no es una categoría social sino una declaración de poder». Y prosigue:

«el subalterno se transforma en marginal (. . .) en parte debido a su ineptitud —efecto de su pobreza, su falta de tiempo libre y su incapacidad de expresarse— para participar de manera significativa en las instituciones públicas de la sociedad civil, con todos los tipos específicos de poder que estas confieren, pero, sobre todo, debido a su aptitud

consecuentemente más débil de enunciar el mito autosustentador de esa sociedad civil».

Vale decir que la agencia implica relaciones de participación y acceso, las posibilidades de ocupar sitios específicos de actividad y poder y pertenecer a ellos de tal manera que exista la capacidad de llevar a la práctica sus facultades. En ese sentido, la marginación no es una posición espacial sino un vector que define el acceso, la movilidad y las posibilidades de inversión. El problema de la agencia reside, entonces, en cómo se distribuyen el acceso y la inversión o la participación (como una estructura de pertenencia) en ámbitos estructurados particulares. Por lo menos, esto sugiere que, como problema político, la agencia no puede fusionarse con los tópicos de identidad cultural o de posibilidades epistemológicas. En otras palabras, la agencia no es tanto la «marca de un sujeto, sino la marca constitutiva de una morada».[7] En términos deleuzianos, la agencia es el producto de una máquina territorializadora.[8]

[7] En este punto podemos entender la distinción de Foucault entre diferentes máquinas de poder —sociedades de soberanía y sociedades disciplinarias— como diferentes modos de constitución de la agencia. En las primeras, esta se construye sobre la materialidad del cuerpo; en las segundas, a través de la visión (vigilancia) y la estructura (normalización). En las sociedades disciplinarias, el individuo es colocado en un espacio masivo y supervisado. La vida se organiza a través de marcos cerrados (y el capitalismo se define por los procesos de concentración y producción). Podríamos agregar aquí una tercera categoría —las sociedades de movilización disciplinada—, en la cual la agencia se organiza por medio del control de la movilidad (y el capitalismo se define por la dispersión y los futuros/servicios).

[8] Se encontrará una descripción más adecuada de estas tres máquinas en el análisis de Grossberg (1993).

La identidad cultural y la lógica de la temporalidad

Pero lo moderno no se define meramente por la lógica de la diferencia y la individualidad; también se apoya en una lógica de la temporalidad. Esto es, lo moderno encarna una lógica temporizadora y una temporalidad específicas. Pero la relación es más profunda, porque en el núcleo del pensamiento y el poder modernos se encuentran dos supuestos: que el espacio y el tiempo son separables, y que este es más fundamental que aquel. Esta bifurcación y privilegio del tiempo sobre el espacio es, a mi entender, el momento fundador crucial de la filosofía moderna. Si bien muchos situarían el inicio de esta en la problemática cartesiana de la relación entre el individuo y la realidad (o la verdad), que «se resolvió» postulando la existencia de una conciencia autorreflexiva, a mi juicio fue la solución kantiana la que abrió el espacio del pensamiento moderno. Kant identificó esa conciencia con la posición mediadora de la experiencia (con lo cual dio origen tanto a las teorías fenomenológicas como estructurales de la cultura y el conocimiento). Este privilegio de la conciencia (o de la imaginación, en el romanticismo) como espacio de la mediación de oposición dependía de dos identificaciones: de la oposición con la diferencia y de la subjetividad con la temporalidad. Sólo así fue la conciencia capaz de apropiarse del otro a fin de totalizar y trascender el caos. La unidad del sujeto dependía de la unidad del tiempo. Cuando esta idea se filtra a través de la noción posestructuralista de textualidad, el resultado es la supuesta discontinuidad temporal del discurso o lo que Bhabha (1992, pág. 58) llama «no-sincronicidad temporal del discurso». De ello se deduce no sólo que la identidad es, en su totalidad, una construcción *histórica*, sino que cada uno de los tres planos de individuación se construye temporalmente: la subjetividad como conciencia interna del tiempo; la identidad como construcción temporal de la diferencia, y la agencia como desplazamiento temporal de la diferencia. Sin embargo, en vez de desarrollar esta crítica, me gustaría ex-

plicar brevemente cómo podrían entenderse dentro de una lógica espacial los tres planos de individuación.[9]

La subjetividad como elemento espacial es tal vez la más clara, porque implica tomar al pie de la letra la afirmación de que la gente experimenta el mundo desde una posición particular, con lo cual se reconoce que esas posiciones están más en el espacio que en el tiempo (o al menos casi tanto en uno como en otro). De hecho, gran parte de los escritos contemporáneos sobre la diáspora apuntan en esa dirección, en cuanto esa diáspora se interpreta como «toda una gama de fenómenos que alientan las adhesiones, las residencias y los viajes multilocales» (Clifford, 1994). De acuerdo con Gilroy (1992), esas identificaciones o afiliaciones, más que identidades, son modos de pertenencia. Son las posiciones que nos definen espacialmente en relación con los otros, en cuanto involucrados y separados. De manera similar, Eric Michaels (1994) sostuvo que el acceso de la gente al conocimiento está determinado en parte por los lugares —de concepción, nacimiento, muerte y residencia— desde y por los cuales hablan, porque uno siempre habla para y desde la geografía específica de dichos lugares.[10] Vale decir que la subjetividad describe los puntos de adhesión desde los cuales experimentamos el mundo.

El yo, o la identidad entendida de manera más restringida, puede reconceptualizarse en términos espaciales con el carácter de diferentes modos o vectores de existencia espacial. Así, si quisiéramos describir la compleja política identitaria en la sociedad urbana norteamericana contemporánea, podríamos contrastar cuatro de esos vec-

[9] Utilizo la noción de una lógica del espacio como una alternativa antimoderna, y no un concepto más conciliatorio de espacio-tiempo, por dos razones. Primero, sin profundizar antes en otras cuestiones, es probable que una noción tan «sintética» aparezca como una resolución dialéctica de las antítesis de lo moderno. Segundo, como cualquier otro término reprimido, probablemente seguirá estándolo en esas nuevas formaciones de compromiso. Podríamos partir del espacio-tiempo, pero volveríamos a caer rápidamente en las formulaciones y supuestos modernos.

[10] Debemos tener la precaución de no suponer que la noción de «geografía» es universal o políticamente neutral.

tores: una población extremadamente desmovilizada, con poca o ninguna aptitud para salir de espacios predefinidos y cerrados; segundo, una población con una vida de movilidad muy restringida pero extensa; tercero, una población sumamente móvil que, no obstante, está excluida de ciertos lugares clave, y por último, una población que vive en un espacio voluntariamente impuesto y cada vez más parecido a una fortaleza pero desde el cual, y como resultado de una diversidad de tecnologías, goza de un extraordinario grado de movilidad. Estas descripciones bastante abstractas pueden adquirir un carácter más concreto si las aplicamos a los antagonismos que hicieron eclosión no hace mucho en Los Angeles. En el momento de los sucesos, esos antagonismos se definieron al parecer en términos extremadamente esencialistas. La única alternativa aparente, basada en la construcción social de la identidad, parecía excluir tanto el propio antagonismo como la alianza efectiva. Pero tal vez sea posible desplazar los antagonismos de las cuestiones de la identidad *per se* a las relaciones potencialmente más comprensivas entre diferentes mapas de existencia espacial. Los Angeles se vería, entonces, no simplemente como una «ciudad dual», sino como un complejo sistema de movilidades rivales y superpuestas (las cuales, desde luego, también deberían situarse en espacios nacionales, regionales y globales). Las diversas poblaciones de Los Angeles no se definirían simplemente en términos étnicos, raciales o de clase, sino de acuerdo con la articulación de estas identidades en los diferentes mapas de existencia espacial disponibles en la Norteamérica urbana contemporánea con el reemplazo de los grupos identificados por la prensa como, respectivamente, «negros», «latinos», «coreanos» y «blancos», por los vectores espaciales antes mencionados (puesto que, en su simplicidad, las identificaciones étnicas muchas veces se confundían).

Para terminar, la agencia, como la identidad, no es meramente un asunto de lugares sino más bien de relaciones espaciales de lugares y espacios y de la distribución de la gente dentro de ellos. Como señala Meaghan Morris (1988), dichos lugares no preexisten como orígenes; son el

producto de los esfuerzos por organizar un espacio limitado. Tienen que ver con la movilidad estructurada mediante la cual los individuos tienen acceso a determinados tipos de lugares y a los caminos que nos permiten desplazarnos desde y hacia ellos. Si esos «modos de pertenencia», que actúan en el plano de la subjetividad, definen clases de personas en relación con los tipos de experiencia de que disponen, los «modos de pertenencia» constitutivos de la agencia definen entonces una distribución de actos. Si la subjetividad constituye «hogares» como lugares de afecto, domicilios temporarios para la gente, la agencia constituye instalaciones estratégicas: los lugares y espacios específicos que definen formas particulares de agencia y dan poder a poblaciones particulares. En este sentido, podemos indagar las condiciones de posibilidad de la agencia, porque esta —la aptitud de hacer historia, por así decirlo— no es intrínseca ni de los sujetos ni de los yos. La agencia es el producto de diagramas de movilidad y emplazamiento que definen o cartografían los posibles lugares y modos en que pueden detenerse y colocarse vectores específicos de influencia. (Evito *ex profeso* un lenguaje que sugiera simplemente que es la gente quien se detiene y se ubica.) Esos lugares son puntos temporarios de pertenencia e identificación y de orientación e instalación; crean sitios de posibilidades y actividades históricas estratégicas y, como tales, siempre se definen contextualmente. Y definen las formas de obtención de poder o agencia al alcance de grupos determinados como modos de seguir adelante o salir. En torno de esos lugares pueden articularse mapas de subjetividad e identidad, significado y placer, deseo y fuerza. Una máquina territorializadora intenta cartografiar las clases de lugares que pueden ocuparse y cómo; explora cuánto espacio hay para moverse y dónde y cómo es posible el movimiento. Produce líneas de vectores, intensidades y densidades específicas que autorizan y ejecutan de manera diferencial formas específicas de movilidad y estabilidad, líneas específicas de inversión, anclaje y libertad. Explora la facilitación y limitación simultáneas de la movilidad dentro de un campo de fuerza. Como problema humano, la agencia se define por las ar-

ticulaciones de las posiciones e identidades subjetivas en lugares y espacios específicos —campos de actividad, de acuerdo con la terminología de O'Hanlon— sobre territorios socialmente construidos. La agencia es la obtención de poder permitida en determinados sitios, según determinados vectores. Como mínimo, este análisis, por esquemático que sea, sugiere que las identidades culturales y políticas no exactamente correspondientes al yo y la agencia, si bien siempre se articulan de manera conjunta en cualquier instancia, no son, empero, ni equivalentes ni reductibles entre sí. Y tampoco son equivalentes o reductibles a posiciones epistemológicas de subjetividad.

La cultura y la política de la singularidad

Recientemente, una serie de autores cuestionaron la confluencia particular de lógicas que han definido las teorías modernas de la identidad. Ahmad (1992), por ejemplo, argumenta que a menudo hay un deslizamiento un tanto facilista desde una «ausencia de pertenencia» hacia un «exceso de pertenencia», basado en el supuesto de la migración como una condición ontológica y epistemológica. De manera similar, Dhareshwar (1989, págs. 142-3) alerta contra el deseo de «una identidad que sea plenamente coherente con la fuerza narrativa de la teoría», que adopta las figuras de un sistema teórico como «trama» de la identidad narrativa: «por ejemplo, la "subjetividad descentrada" como realidad posmoderna, la diseminación como "inmigritud" [«*immigritude*»] (la palabra que utilizo para aludir a todos los relatos de desplazamiento que se han convertido en una experiencia normativa en la política metropolitana de descripción cultural)». Yo argumentaría que, si las diversas teorías de la identidad siguen fundándose en las lógicas modernas de la diferencia, la individualidad y la temporalidad, las implicaciones radicales del lenguaje cada vez más espacial de esas teorías seguirán siendo irrealizadas e irrealizables. Con Dhareshwar (1989, pág. 146), me pregunto si no es preciso plantear «la

posibilidad y la necesidad de una práctica teórica completamente diferente».

Estoy interesado en las implicaciones de las lógicas alternativas de la otredad, la producción y la espacialidad para una teoría de la agencia humana y el cambio histórico. Por el momento, me interesan en particular las posibilidades de las identidades y alianzas políticas. Mi análisis de la agencia —y su diferencia con respecto tanto a la subjetividad como a la «identidad» (yo)— parecería sugerir la necesidad de un replanteamiento radical de la identidad política (y las posibilidades de la agencia colectiva). Parece sugerir el concepto de una pertenencia sin identidad, una noción de lo que podríamos llamar *singularidad* como base de una política alternativa, una política fundada en lo que Giorgio Agamben (1993) denominó «la comunidad que viene». El núcleo de este proyecto es político, puesto que, como dice Young (1990, pág. 11), la búsqueda de lo singular puede «relacionarse con el proyecto de construcción de una forma de conocimiento que respete al otro sin absorberlo en lo mismo» o, agregaría yo, lo diferente. Como señala Dhareshwar (1990, pág. 235), «la fetichización y celebración incansable de la "diferencia" y la "otredad" [usadas aquí para describir una apropiación posestructuralista de la tesis de Said] desplazaron toda discusión de la identidad política».

Agamben describe la singularidad como un modo de existencia que no es universal (es decir, conceptual) ni particular (es decir, individual). Menciona como ejemplo la existencia del ejemplo como ejemplo mismo, porque este existe tanto dentro como fuera de la clase que ejemplifica. El ejemplo existe «por la indiferencia de lo común y lo propio, del género y la especie, de lo esencial y lo accidental. Es la cosa con todas sus propiedades, ninguna de las cuales, sin embargo, constituye una diferencia. La indiferencia con respecto a las propiedades es lo que individua y disemina singularidades» (1993, pág. 19). Por otra parte, el status del ejemplo no se cumple de una vez por todas; es una línea de devenir, «un ir y venir entre lo común y lo singular» (*ibid.*, pág. 20). En otras palabras, el ejemplo no se define mediante el recurso a una propiedad universal co-

mún —una identidad— sino por su apropiación de la pertenencia misma (a la clase, en este caso). El ejemplo pertenece a un conjunto que existe a su lado, y por lo tanto se define por su sustituibilidad, dado que pertenece desde siempre al lugar del otro. Se trata de «una sustituibilidad incondicionada, sin representación ni descripción posible» (*ibid.*, págs. 24-5), una comunidad absolutamente irrepresentable. Esta comunidad —la lindante con el ejemplo— es una totalidad vacía e indeterminada, un espacio externo de posibilidades. Así, una singularidad puede definirse como «un ser cuya comunidad no está mediada por ninguna condición de pertenencia (. . .) ni por la mera ausencia de condiciones (. . .) sino por la pertenencia misma» (*ibid.*, pág. 85). Para expresarlo en términos más sencillos, Agamben sostiene que el ejemplo no funciona como tal en virtud de alguna propiedad común compartida con todos los otros posibles miembros del conjunto, sino más bien gracias a su relación metonímica (entendida tanto literal como espacialmente) con el conjunto mismo. Cualquier término puede convertirse en ejemplo del conjunto porque aquí está en juego la afirmación misma de pertenencia a él.

Agamben traslada este aspecto a la política y considera los acontecimientos —la alianza— de la Plaza Tiananmen:

«Puesto que, si en vez de seguir buscando una identidad propia en la forma ya impropia y sin sentido de la individualidad, los seres humanos lograran pertenecer a esta impropiedad como tal, lograran construir el ser propio y, de ese modo, no una identidad y una propiedad individual sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente expuesta (. . .) entrarían entonces por primera vez en una comunidad sin supuestos previos y sin sujetos» (*ibid.*, pág. 65).

Piénsese cómo describiríamos la identidad común de quienes se congregaron en la Plaza Tiananmen y, ya lo hicieran intencionalmente o no, llegaron a definir y encarnar una comunidad de oposición, no sólo al Estado chino,

sino a la propia maquinaria estatal. En realidad, no había ninguna identidad común, ninguna propiedad que los definiera aparte del hecho de que estaban allí, juntos, en ese lugar. El hecho de pertenecer a él constituía su pertenencia común. Esa singularidad actúa como una «máquina transportadora» de acuerdo con una lógica de participación, una lógica de lo contiguo (más que de lo propio). Se niega a tomar instancia alguna como una imagen sinecdótica del todo. Sólo en la intersección de las diversas líneas en el lugar concreto de pertenencia podemos identificar los diferentes procesos de «individuación llevados a cabo a través de grupos y personas», nuevos modos de individuación y hasta de subjetivación sin identidad. Una comunidad semejante sólo se basaría en la exterioridad, en la exposición de la singularidad de pertenencia.

En este sentido, podríamos también reconsiderar el movimiento de derechos civiles como una maquinaria de movilización cuyo producto fue una pertenencia singular más que una estructura de miembros. Una política de la singularidad exigiría definir lugares a los cuales la gente pudiera pertenecer o, más fundamentalmente, lugares hacia los que pudiera abrirse camino. Hall y Held (citados en Giroux, 1994, pág. 31) lo caracterizan como el problema de la ciudadanía: «nuestras diversas comunidades de pertenencia, el complejo juego recíproco de la identidad y la identificación y los modos diferenciados de participación de la gente en la vida social». De manera similar, Mercer (1992*b*, pág. 33) describe «lo que era importante» en la política racial de la década de 1980 como resultado del hecho de «que construimos activamente una comunidad electiva de pertenencia mediante una diversidad de prácticas». Hall y Mercer tal vez aceptarían el argumento de que, en contextos específicos, la identidad puede convertirse en un indicador de la permanencia de la gente en esa comunidad singular, donde la comunidad define una residencia que señala los modos de pertenencia de las personas dentro de las movilidades estructuradas de la vida contemporánea. Esa sería una identidad por cuya creación valdría la pena luchar.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio (1993) *The Coming Community*, Minneápolis: University of Minnesota Press. [*La comunidad que viene*, Valencia: Pre-Textos, 1996.]

Ahmad, Aijaz (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres: Verso.

Althusser, Louis (1971) «Ideology and ideological state apparatuses», en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, traducción de B. Brewster, Nueva York: Monthly Review Press. [*Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.]

Anzaldua, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Bailey, David y Hall, Stuart (1992) «The vertigo of displacement: shifts within black documentary practices», en David Bailey y Stuart Hall, eds., *Critical Decade: Black British Photography in the 80s*, *Ten-8*, 3, págs. 15-23.

Bhabha, Homi (1992) «Postcolonial authority and postmodern guilt», en Lawrence Grossberg *et al.*, eds., *Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge, págs. 56-66.

(1994) *The Location of Culture*, Londres: Routledge. [*El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2002.]

Clifford, James (1994) «Diasporas», *Cultural Anthropology* 9, págs. 302-38.

De Certeau, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*, traducción de S. S. Rendall, Berkeley: University of California Press. [*La invención de lo cotidiano*, México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/CFEMCA, 1996.]

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, traducción de B. Massumi, Minneápolis: University of Minnesota Press. [*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 1988.]

Derrida, Jacques (1978) *Writing and Difference*, traducción de A. Bass, Londres: Routledge. [*La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.]

Dhareshwar, Vivek (1989) «Toward a narrative epistemology of the postcolonial predicament», *Inscriptions* 5.

(1990) «The predicament of theory», en M. Kreisworth y M. A. Cheetham, eds., *Theory Between the Disciplines*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Foucault, Michel (1979) «My body, this paper, this fire», *Oxford Literary Review* 4, págs. 9-28.

Gilroy, Paul (1992) «Cultural studies and ethnic absolutism», en Lawrence Grossberg *et al.*, eds., *Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge, págs. 187-97.

(1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Giroux, Henry (1994) «Living dangerously: identity politics and the new cultural racism», en Henry Giroux y Peter McLaren, eds., *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, Nueva York: Routledge, págs. 29-55.

Grossberg, Lawrence (1992) *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, Nueva York y Londres: Routledge.

(1993) «Cultural studies and new worlds», en C. McCarthy y W. Crichlow, eds., *Race, Identity and Representation*, Nueva York: Routledge.

(1996) «Space and globalization in cultural studies», en I. Chambers y L. Curti, eds., *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Londres y Nueva York: Routledge.

Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary y Treichler, Paula (1992) *Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge.

Hall, Stuart (1990) «Cultural identity and diaspora», en J. Rutherford, ed., *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres: Lawrence & Wishart, págs. 222-37.

(1991) «The local and the global: globalization and ethnicity», en A. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System*, Londres: Macmillan, págs. 19-39.

(1992) «Race, culture and communications: looking backward and forward at cultural studies», *Rethinking Marxism* 5, págs. 10-8.

Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York: Routledge. [*Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1995.]

Huyssen, Andrea (1986) *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press. [*Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2002.]

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres: Verso. [*Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI, 1987.]

Lyotard, Jean-François (1990) *Heidegger and «the Jews»*,

traducción de A. Michel y R. Roberts, Minneápolis: University of Minnesota Press. [*Heidegger y «los judíos»*, Buenos Aires: La Marca, 1995.]
Mercer, Kobena (1992*a*) «"1968": periodizing postmodern politics and identity», en Lawrence Grossberg *et al.*, eds., *Cultural Studies*, Nueva York y Londres: Routledge, págs. 424-38.
(1992*b*) «Back to my routes: a postcript to the 80s», en David Bailey y Stuart Hall, eds., *Critical Decade: Black British Photography in the 80s*, *Ten-8*, 3, págs. 32-9.
Michaels, Eric (1994) *Bad Aboriginal Art: Traditional, Media and Technological Horizons*, Minneápolis: University of Minnesota Press.
Morris, Meaghan (1988) «At Henry Parkes Motel», *Cultural Studies* 2, págs. 1-47.
O'Hanlon, Rosalind (1988) «Recovering the subject: subaltern studies and histories of resistance in colonial South Asia», *Modern Asian Studies* 22, págs. 189-224.
Parry, Benita (1987) «Problems in current theories of colonial discourse», *Oxford Library Review* 9, págs. 27-58.
(1992) «Overlapping territories and intertwined histories: Edward Said's postcolonial cosmopolitanism», en M. Sprinker, ed., *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell.
Rosaldo, Renato (1989) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.
Said, Edward (1978) *Orientalism*, Nueva York: Vintage. [*Orientalismo*, Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1990.]
Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) «Can the subaltern speak?», en C. Nelson y L. Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, págs. 272-313.
Wallace, Michele (1994) «Multiculturalism and oppositionality», en Henry Giroux y Peter McLaren, eds., *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, Nueva York: Routledge, págs. 180-91.
Wark, McKenzie (1992) «Speaking trajectories: Meaghan Morris, antipodean theory and Australian cultural studies», *Cultural Studies* 6.
Young, Robert (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres: Routledge.

7. Música e identidad

Simon Frith

«Henry Rollins dijo una vez que la música existe para amueblar nuestra mente, "porque la vida es tan cruel y la televisión tan vil"».

Gina Arnold[1]

«Llegar a ser lo que somos es un acto creativo comparable a la creación de una obra de arte».

Anthony Storr[2]

«No es fácil, empero, ser malo cuando suena la música».

John Miller Chernoff[3]

El estudio académico de la música popular se vio limitado por el supuesto de que los sonidos deben «reflejar» o «representar» de algún modo a la gente. El problema analítico consistió en rastrear las conexiones desde la obra (la partitura, la canción, el compás) hasta los grupos sociales que la producen y consumen. La discusión fue la homología, algún tipo de relación *estructural* entre las formas materiales y musicales.

[1] Gina Arnold, *Route 666. On the Road to Nirvana*, Nueva York: St Martin's Press, 1993, pág. 228.

[2] Anthony Storr, *Music and the Mind*, Londres y Nueva York: Harper Collins, 1992, pág. 153. [*La música y la mente*, Barcelona: Paidós, 2002.]

[3] John Miller Chernoff, *African Rhythm and African Sensibility*, Chicago: Chicago University Press, 1979, pág. 167.

La actitud más corriente en estos días es asociar la búsqueda de la homología a la teoría de la subcultura, las descripciones del *punk* o el *heavy metal*, por ejemplo;[4] pero el supuesto ajuste (o falta de ajuste) entre los valores estéticos y sociales tiene una historia mucho más prolongada en el estudio de la cultura popular. Esto dice T. S. Eliot sobre Marie Lloyd:

«Lo que la elevó a la posición que ocupaba al morir fue su comprensión del pueblo y la simpatía que sentía por él, y el hecho de que el pueblo reconociera en ella la encarnación de las virtudes que más auténticamente respetaban en la vida privada (. . .) Yo la califiqué de la figura expresiva de las clases bajas».[5]

Más recientemente, el ascenso de la política identitaria implicó nuevas afirmaciones del esencialismo cultural, argumentos más contundentes que nunca en el sentido de que, por ejemplo, sólo los afroamericanos pueden apreciar la música afroamericana, hay una diferencia básica entre la composición masculina y la femenina, y la «globalización» de un sonido local es una forma de «genocidio» cultural.[6]

Los supuestos en esos argumentos acerca del flujo necesario de la identidad social (ya se defina en términos de raza, sexualidad, edad o nación) a la expresión (y la apreciación) musical parecen bastante simples en teoría

[4] Aunque la mejor versión del argumento sigue siendo la primera de todas: Paul Willis, *Profane Culture*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1978.

[5] Citado en Eric Lott, *Love and Theft. Blackface Minstrelsy and the American Working Class*, Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1993, pág. 91.

[6] Para el debate sobre la raza y el *rap*, véase por ejemplo Greg Tate, *Flyboy in the Buttermilk. Essays on Contemporary America*, Nueva York: Simon & Schuster, 1992. Con respecto al debate sobre el género y la música, véase Susan McClary, *Feminine Endings. Music, Gender and Sexuality*, Minneápolis: University of Minnesota Press, 1991. En Deanna Robinson, Elizabeth Buck y Marlene Cuthbert, *Music at the Margins*, Londres: Sage, 1991, se encontrará un análisis de las identidades musicales nacionales.

(¿quién podría negar que la música afroamericana es música hecha por afroamericanos; que la diferencia entre la experiencia masculina y femenina se incorporará a la música masculina y femenina; que Phil Collins es una imposición en el paisaje sonoro del desierto australiano?). Pero son menos convincentes en la práctica cotidiana de quienes hacen y escuchan música: ¿qué sentido podemos atribuir al notorio *amor* de los oyentes e intérpretes europeos por la música de la diáspora africana? ¿Quién expresa qué cuando, digamos, Ella Fitzgerald canta a Cole Porter? ¿Cuando Yothi Yindi *rockea*?[7]

El problema aquí no es sólo el conocido argumento posmoderno de que vivimos en una época de pillaje en la cual la música creada en un lugar por una razón determinada puede ser apropiada de inmediato en otro lugar por otra razón muy distinta, sino también que aunque las personas que la hacen y utilizan por primera vez pueden *darle forma*, como experiencia la música tiene vida propia. Marx señala en algún lado que es bastante fácil pasar analíticamente de lo cultural a lo material; vale decir, que es bastante fácil *interpretar* la cultura, leerla ideológicamente, asignarle condiciones sociales. Lo difícil es hacer el análisis en sentido inverso, mostrar cómo la base produjo *esta* superestructura, explicar por qué una idea o experiencia adopta *esta* forma artística o estética y no otra, que «refleja» o «representa» de igual manera sus condiciones de producción.[8] Tal como podría coincidir un historiador, una vez producido el acontecimiento cultural podemos decir por qué la expresión tenía que darse de ese modo; antes, no hay necesidad creativa en absoluto. Y si el arte, en consecuencia, es originariamente accidental, por así

[7] En Tony Mitchell, «World music and the popular music industry: an Australian view», *Ethnomusicology* 37(3), 1993, págs. 309-38, se encontrará una interesante respuesta a esta última pregunta.

[8] O bien, como lo expresó más recientemente Charles Rosen (y con referencia a la sexualidad más que a la clase): «Supongo o me gustaría suponer que un rapero y un fetichista del pie escribirían tipos muy diferentes de música, pero no estoy seguro de cómo deberíamos hacer para confirmarlo». Charles Rosen, «Music à la mode», *New York Review of Books*, 23 de junio de 1994, pág. 60.

decirlo, no hay ninguna razón en particular para aceptar los derechos especiales de sus hacedores sobre él. Lo interesante, antes bien, es saber cómo llega el arte a reclamar, en otras circunstancias, sus derechos sobre sí mismo.

En el examen de la estética de la música popular, entonces, quiero invertir el argumento académico y crítico habitual: la cuestión no es cómo una determinada obra musical o una interpretación refleja a la gente, sino cómo la produce, cómo crea y construye una experiencia —una experiencia musical, una experiencia estética— que sólo podemos comprender si *asumimos* una identidad tanto subjetiva como colectiva. En otras palabras, lo estético describe la calidad de una experiencia (no la de un objeto); significa experimentarnos *a nosotros mismos* (no sólo el mundo) de una manera diferente. En síntesis, el argumento que presento aquí se apoya en dos premisas: primero, que la identidad es *móvil*, un proceso y no una cosa, un devenir y no un ser; segundo, que la mejor manera de entender nuestra experiencia de la música —de la composición musical y de la escucha musical— es verla como una experiencia de este *yo en construcción*. La música, como la identidad, es a la vez una interpretación y una historia, describe lo social en lo individual y lo individual en lo social, la mente en el cuerpo y el cuerpo en la mente; la identidad, como la música, es una cuestión de ética y estética. Al explorar estos temas, abordaré críticamente, entre otras cosas, su tratamiento bajo la etiqueta del «posmodernismo», pero mi principal interés es sugerir que si la música es una metáfora de la identidad, entonces, para hacer eco a Marx, el yo es siempre un yo imaginado pero sólo podemos imaginarlo como una organización específica de fuerzas sociales, físicas y materiales.

El yo móvil

La apuesta en cuestión se hizo evidente en el debate sobre el posmodernismo y el sujeto inestable o «descentra-

do», un debate dominado por los problemas de la significación y la estructura. Vale decir, se considera que el posmodernismo describe una «crisis» de los sistemas de significación: ¿cómo podemos notar hoy la diferencia entre lo «real» y lo «simulado»? El problema posmoderno es la amenaza a nuestra idea de lugar, de ahí las metáforas cartográficas, el uso de términos como profundidad y superficie. En esas discusiones se minimiza el problema del proceso: no el posicionamiento del sujeto como tal, sino nuestra experiencia del movimiento entre posiciones. Ese es el punto en que la música se convierte en una importante área de estudio: ¿qué pasa con nuestros supuestos sobre la identidad posmoderna cuando examinamos una forma en la cual el sonido es más importante que la vista, y el tiempo más importante que el espacio; cuando el «texto» es una ejecución, un movimiento, un flujo; cuando no «se representa» nada?[9]

El argumento general que quiero plantear aquí, en suma, es que cuando hablamos de identidad nos referimos a un tipo particular de experiencia o una manera de tratar un tipo particular de experiencia. La identidad no es una cosa sino un proceso: un proceso experiencial que se capta más vívidamente *como música*. La música parece ser una clave de la identidad porque ofrece, con tamaña intensi-

[9] En Richard Shusterman, *Pragmatic Aesthetics*, Oxford: Basil Blackwell, 1992, cap. 8 [*Estética pragmatista*, Barcelona: Idea Books, 2002], se encontrará una interesante respuesta a estas preguntas. Shusterman, como muchos comentaristas, considera que el *rap* es la articulación posmoderna de la música popular. Sostiene (pág. 202) que el *rap* es «posmoderno» en su apropiación, reciclado y mezcla ecléctica de sonidos y estilos previamente existentes; en su adhesión entusiasta a la tecnología y la cultura de masas, y en su énfasis en lo localizado y temporal y no en lo universal y eterno. ¡Según esta definición, sin embargo, también otras formas *pop* podrían tildarse cómodamente de posmodernas! Por otra parte, el argumento más interesante de Shusterman sobre el *rap*, en realidad, no evoca en absoluto el espectro del posmodernismo. Según señala el autor (págs. 212-3), el *rap* tiene la característica poco habitual de unir lo estético y lo cognitivo, lo político funcional y lo artístico expresivo; es culturalmente dinámico (pág. 235) debido a la tensión *formal* que expresa entre innovación y coherencia.

dad, tanto una percepción del yo como de los otros, de lo subjetivo en lo colectivo. Tal como lo expresa Mark Slobin:

«La música parece tener una extraña cualidad de la que carecen aun actividades apasionadas como la jardinería o la crianza de perros: la proyección y disolución simultáneas del yo en la *interpretación*. El individuo, la familia, el género, la edad, los datos superculturales y otros factores rondan el espacio musical pero sólo pueden penetrar muy parcialmente el momento de concreción de la camaradería musical. Visibles para el observador, estas coacciones son invisibles para los músicos, quienes elaboran en cambio una imagen compartida que implica la afirmación del orgullo y hasta de la ambición, y la desaparición simultánea del yo».[10]

La experiencia de la identidad describe a la vez un proceso social, una forma de interacción y un proceso estético; como sostiene Slobin, son los «aspectos estéticos más que los organizativos/contextuales de la interpretación» los que «delatan una continuidad entre lo social, el grupo y el individuo».[11] Al decidir —al tocar y escuchar lo que suena *bien* (yo extendería esta descripción de la música de la interpretación a la escucha, a la escucha como un modo de interpretación)—, nos expresamos y expresamos nuestra idea de la virtud, y nos sobornamos, nos absorbemos en un acto de participación.[12]

De este argumento se desprende la necesidad de repensar el enfoque sociológico habitual de la expresión estética. Mi tesis no es que un grupo social tiene creencias luego articuladas en su música, sino que esa música, una práctica estética, articula *en sí misma* una comprensión tanto de las relaciones grupales como de la individuali-

[10] Mark Slobin, *Subculture Sounds. Micromusic of the West*, Hanover y Londres: Wesleyan University Press, 1993, pág. 41.

[11] *Ibid.*, pág. 42.

[12] Desarrollo este argumento con mayor profundidad en *Performing Rites*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

dad, sobre la base de la cual se entienden los códigos éticos y las ideologías sociales.[13]

Lo que quiero sugerir, en otras palabras, no es que los grupos sociales coinciden en valores que luego se expresan en sus actividades culturales (el supuesto de los modelos de homología), sino que sólo consiguen reconocerse a sí mismos *como grupos* (como una organización particular de intereses individuales y sociales, de mismidad y diferencia) *por medio de* la actividad cultural, por medio del juicio estético. Hacer música no es una forma de expresar ideas; es una forma de vivirlas. La siguiente es la conclusión extraída por John Miller Chernoff de su estudio del toque de tambores en Ghana:

«La música africana es una actividad cultural que revela a un grupo de personas que se organizan e involucran en sus propias relaciones comunales: el comentario de un observador participante, por así decirlo, sobre los procesos de la vida en común. El sentido estético de esta actividad no consiste en reflejar una realidad que *está fuera de ella*, sino en ritualizar una realidad que está *dentro de* ella».[14]

Y esta no es una característica exclusiva de la música africana. Philip V. Bohlman concluye así su estudio sobre el papel de la música de cámara en la vida de los *yekkes*, los judíos germanoparlantes de Israel:

«Pero este artículo no se refiere en realidad a un grupo étnico. Y tampoco a la música específica de ese grupo [aunque] me interese aquí la historia musical resultante de la respuesta de un grupo con un sistema de valores compartido a un repertorio musical que enunciaba esos valores. Grupos semejantes existieron desde hace mucho en la historia de la música occidental. A veces los llamamos grupos o comunidades étnicas, a veces culturas nacionales, y en

[13] En Steven Feld, *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1982, se encontrará un enfoque influyente y pionero de la música en este sentido.

[14] Chernoff, *African Rhythm*, *op. cit.*, pág. 36 (las bastardillas son del original).

otras ocasiones los etiquetamos acoplando lugar y abstracción, por ejemplo al hablar del "clasicismo vienés". Todos estos actos de clasificación sugieren el método de situarse fuera de un grupo y observarlo para ver qué tipo de música produce. ¿Y si el grupo es en realidad el producto de sus actividades musicales y los valores culturales atados a ellas? ¿Qué pasa si una preocupación excesiva por el texto musical nos impide ver la formación de diversos grupos e historias musicales? ¿Qué pasaría si consideráramos a los *yekkes*, con su devoción a la música de cámara, como otra justificación más de las condiciones de la música absoluta?».[15]

El blanco de Bohlman es aquí la musicología. Como etnomusicólogo, sostiene que el significado de la música clásica, como experiencia, no debe buscarse en el texto sino en su interpretación, el proceso por el cual se realiza. Los grupos *yekkes* de música de cámara no tienen una creencia abstracta en la música «absoluta» (o trascendente); por el contrario, el concepto de «música absoluta» depende de una manera particular de estar —de tocar— juntos.

El argumento de Bohlman es particularmente interesante porque se aplica a la composición de música «elevada». Su sugerencia, con la cual coincido plenamente, es que en términos de proceso estético no hay una verdadera diferencia entre la música elevada y la música vulgar. Tal como señala, desde su perspectiva, «el funcionamiento de la música artística occidental no es diferente del funcionamiento de los estilos y repertorios más comúnmente aceptados como campo del etnomusicólogo, a saber, la música folclórica y no occidental». Y yo agregaría, desde mi perspectiva, que tampoco es diferente de la música popular comercial. En síntesis, diferentes tipos de actividad musical pueden producir diferentes tipos de identidad musical,

[15] Philip V. Bohlman, «Of *Yekkes* and chamber music in Israel: ethnomusicological meaning in western music history», en Stephen Blum, Philip V. Bohlman y Daniel M. Neuman, eds., *Ethnomusicology and Modern Music History*, Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1991, págs. 266-7.

pero *el modo* de funcionamiento de la música en materia de formación de identidades es el mismo. La distinción entre cultura elevada y cultura vulgar, en otras palabras, no describe algo motivado por gustos diferentes (ligados a la clase), sino que es una consecuencia de diferentes actividades sociales (¿ligadas a la clase?).[16]

Permítanme plantear el argumento de otra manera, citando a dos críticos, uno de música popular y otro de música culta, y considerando luego la diferencia entre ellos. En primer lugar el crítico de música popular, Frank Kogan, que se refiere a Spoonie Gee en un *fanzine* de mediados de la década de 1980.

«*Spoonin Rap* y *Love Rap*, de Spoonie Gee, son mis discos norteamericanos favoritos de los últimos diez años. Salieron hace unos cinco años, *Spoonin Rap* a fines del '79 y *Love Rap* en el '80. Jamás leí una reseña de ninguno de los dos.

»Utilizando sólo su voz, el modo de combinar la frescura con una pasión desenfrenada mientras mantiene un ritmo bailable, Spoonie se convierte en un gran artista; además, es un escritor. Sus letras son tan intensas como su forma de cantar y encarnan las mismas tensiones. Ejemplo: tanto *Spoonin Rap* como *Love Rap* comienzan con un detallado y explícito fanfarroneo: él es *cool* y muy sexy, las chicas no paran de buscarlo y se impresionan con su rapeo y su auto. Spoonie pone su equipo de ocho pistas. Hace el amor con la chica en su auto. En su Mercedes. Los asientos son tan suaves como una cama. En el momento del clímax sexual la letra cambia de manera estridente, como si hubiera una segunda canción escondida detrás de la primera y el fanfarroneo fuera una preparación para otra cosa (. . .) Y entonces reaparece la primera parte de la canción, pero vuelta del revés: los tipos y las chicas se sienten atraídos por su ropa y su auto llamativos, pero sólo para robarle y dejarlo en la calle. Las chicas lo toman por un tonto (. . .) Después vuelve a cambiar y dice que es un gran amante y describe la belleza de sus amigas. Así, *Spoonin Rap* cambia una y otra vez. Cuenta que él es muy *cool* y que las mujeres son muy *sexies*; después dice que no hay que drogarse, no hay que robar, porque si no vas a la cárcel y te la dan por el culo. Más adelante, habla de saltar el molinete y del policía que saca un revólver pero no dispara.

[16] Véase *ibid.*, pág. 255.

»En las letras de las canciones negras hay muchos precedentes de yuxtaposiciones emocionales estridentes, sobre todo en el *blues* y también en las paradojas deliberadas de Smokey Robinson. Pero el equivalente emocional más cercano no es la música negra sino el *punk* —los primeros Stones, los Kinks, los Velvets, los Stooges, los Dolls—, en el cual una canción parece ser una cosa y luego otra. La parte de *Love Rap* en que despotrica podría ser Lou Reed cuando está de mal humor, con la salvedad de que, a diferencia de un Jagger o un Reed, Spoonie no ha calculado sus yuxtaposiciones, y tal vez ni siquiera es consciente de ellas. Lo cual aumenta su fuerza. Los sentimientos tienen gran impacto porque proceden de una fuente inesperada. Si Spoonie se dedicara al *punk* o al rock, su alienación y furia habrían satisfecho una expectativa del género. En la música disco, parecen más verdaderas. (. . .)

»Spoonie Gee ha hecho algunos grandes discos y otros tantos discos mediocres. Creo que es un genio, pero no me parece que sepa lo que está haciendo. Se siente atraído por una visión del mundo como un lugar falso y traicionero. A lo mejor algo lo fastidia. A lo mejor, siente inconscientemente que no sólo el mundo o las mujeres son falsos, sino él mismo.

»Spoonie no es uno de nosotros. No tiene nada que ver con la cultura *punk* o *pospunk*. No sé si podría mantener una conversación interesante con él o encontrar algún terreno cultural o moral en común. Pero hay un terreno en común, esa parte del intelecto llamada "emociones", en la cual hago los análisis más profundos de la vida. Por mucho que admire a héroes actuales como Mark E. Smith e Ian Mackaye, gente con quien me identifico, sé que no hacen música tan fuerte como esta. Escuchar a Spoonie es como oír mis propios sentimientos, y debo enfrentarme a mis miedos. Esto significa, tal vez, que en realidad no soy distinto de él. A lo mejor me parezco más a él que a ustedes».[17]

Si lo cité extensamente, es porque así funciona el artículo como crítica: en el movimiento constante de la descripción a la emoción y la identidad, a través de las cuestiones de voz y género, texto e interpretación, conocimiento, verdad y sentimiento, todas concentradas aquí en un solo artista y un par de temas.

[17] Frank Kogan, «Spoonie Gee», *Reasons for Living* 2, junio de 1986.

Comparémoslo ahora con la crítica culta, Gregory Sandow sobre Milton Babbitt:

«Como cualquier composición de Babbitt, *Dual* es un laberinto de información compactada: cada detalle significa algo o —lo cual despierta en mí temor reverencial y aun horror— podría significarlo. El fa sostenido, el mi bemol y el si natural aislados en el registro más agudo del piano en los primeros dos compases reaparecen en el sexto compás como las primeras tres notas de una frase melódica, acompañadas por el si bemol, el sol natural y el do natural que eran las notas siguientes escuchadas en el registro más agudo al final del segundo compás y el inicio del tercero; y estas son únicamente las conexiones más evidentes que podrían hacerse entre dos partes de la pieza elegidas casi al azar. A Babbitt le gusta decir que en su música hay momentos que pueden ser recuerdos de lo sucedido y presentimientos de lo que va a suceder. La técnica serial produce asociaciones siempre novedosas de elementos conocidos, que dan a todo lo que ocurre la fuerza de un presagio. Seguir detenidamente una composición de Babbitt es como leer vísceras u hojas de té: cualquier reordenamiento en cualquier compás podría significar algo. Son tantos los reordenamientos posibles que uno nunca sabe qué significan realmente los presagios; nuevos desarrollos parecen, si no arbitrarios, al menos deliberados. Se trata de una especie de extravagancia de orden superior, algo impredecible e incluso alocado que trasciende la lógica de Babbitt y se abre paso hacia algo que todavía no he mencionado y llamaré su modo de discurso musical. (. . .)

»Puesto que en definitiva considero que Babbitt es un excéntrico. Es un soberbio artesano musical y, en mi opinión, un compositor auténticamente grande, aunque en algunos aspectos difícil de aceptar, pero también es estrambótico, desbordado y —vuelvo a decirlo con gran admiración— está algo más que un poco loco. Su música, y toda la escuela que representa, son productos de la década de 1950, síntomas de la irrupción en la superficie de tumultuosas fuerzas subterráneas, como también lo son las películas de monstruos, el rock and roll, la generación *beat* y el expresionismo abstracto. Pero en el caso de Babbitt la erupción está controlada, disfrazada y silenciada: es el secreto que nadie admitirá y ni siquiera mencionará. En una entrevista en video que le hizo Ann Swartz, del Baruch College, Babbitt se autodenomina "un hombre de la universidad", cuya música "refleja la vida de la academia, en el mejor sentido de la palabra". Eso es parcialmente cierto, desde luego, pero hay mucho más.

No tiene sentido opinar que Babbitt debería hacer o pensar algo distinto (. . .) Pero no puedo dejar de pensar que se subestima cuando trata de extender los límites de su arte y al mismo tiempo seguir siendo académicamente respetable, y cuando sólo reconoce los aspectos verificables (y por lo tanto triviales) de su asombrosa obra. Si —como Joyce, Jackson Pollock o John Cage— un hombre tan apasionado hubiera preferido definirse como un artista y no como un académico, ¿a qué alturas podría haber llegado?».[18]

Los términos descriptivos son aquí diferentes (el lenguaje de la notación en lugar del análisis lírico) y la distinción de géneros alerta sobre un contexto diferente (la academia en lugar del mercado), pero la forma general de la reseña es la misma: se pasa de describir la música a describir la respuesta que suscita en el oyente y a considerar la relación del sentimiento, la verdad y la identidad. Y los juicios de Kogan y Sandow son, en realidad, muy similares: tanto Spoonie Gee como Milton Babbitt exhiben un genio imperfecto; en ambos casos, el crítico parece saber mejor que los propios artistas qué hacen o deberían hacer estos.

En otras palabras, esas respuestas están vinculadas por el supuesto de que la música, la experiencia de la música tanto para el compositor/intérprete como para el oyente, nos brinda una manera de estar en el mundo, una manera de darle sentido. Y si ambos críticos empiezan por subrayar su distancia con respecto a los músicos —tanto Spoonie Gee como Milton Babbitt son presentados como decididamente raros—, los dos terminan en una especie de connivencia con ellos: por su naturaleza misma, la apreciación musical es un proceso de identificación musical y la respuesta estética es, implícitamente, un acuerdo ético.

[18] Gregory Sandow, «A fine madness», *Village Voice*, 16 de marzo de 1982, págs. 76, 93.

El desdibujamiento de los límites entre la alta cultura y la cultura vulgar (en este caso entre críticos) es, por supuesto, un signo de lo posmoderno, y al reunir a Kogan y a Sandow es preciso que yo distinga mi posición de la que suele adoptarse. La confusión de lo alto y lo bajo se indica convencionalmente por la cita (o la apropiación) a través de la línea divisoria: se considera que el reciclado *pop* de la música clásica y la reutilización artística del *pop* marcan un cambio subyacente de la sensibilidad estética. En la práctica, como lo señaló Andrew Goodwin, esos argumentos se refieren sobre todo a una relación entre la vanguardia artística y ciertas formas populares (el arte *pop* sigue siendo el modelo): los músicos posmodernos más mencionados son personas como Laurie Anderson, David Byrne y Brian Eno, que son sin duda más «artistas» que «estrellas *pop*». El límite institucional entre el arte elevado y el arte masivo parece intacto: sigue habiendo una notoria diferencia entre un Philip Glass y una Madonna en términos de presentación, ventas, espacio de interpretación, sonido de las grabaciones, y así sucesivamente; de modo que podemos seguir distinguiendo entre el Eno *pop* (productor de U2 y de James) y el Eno artístico (productor de videos ambientales). El *frisson* producido al desdibujar el límite entre lo artístico y lo masivo depende de que ese límite continúe trazándose con claridad.[19]

Y si volvemos a los debates del siglo XVIII sobre el significado musical y a los orígenes de la concepción romántica del arte que respalda los argumentos de la alta cultura (la concepción de la que se apropiaron puntualmente los presuntos músicos artistas de rock en la década de 1960), resulta evidente que la distinción alto / bajo no se refiere en realidad a la naturaleza del objeto artístico o a la forma de producirlo, sino a diferentes modos de *percepción*. La distinción crucial alto / bajo es la existente entre

[19] En Andrew Goodwin, «Popular music and postmodern theory», *Cultural Studies* 5(2), 1990, págs. 174-90, se hallará un excelente análisis de las cuestiones discutidas aquí.

la contemplación y la «inmersión», entre la apreciación intelectual y la apreciación sensorial, entre la escucha ardua y la escucha fácil (razón por la cual es interesante una comparación entre críticos cultos y populares).

Agregar productos de la cultura vulgar a las listas de objetos «de arte» accesibles a la apreciación intelectual (o «seria») (cosa que tienden a hacer los teóricos posmodernos) no es, entonces, liberarse de los límites tradicionales entre lo alto y lo bajo; hay un problema mucho más interesante: saber si realmente podemos seguir sosteniendo la separación implícita de la emoción y el sentimiento, la razón y la sensualidad, el cuerpo y la mente. (Esa es la cuestión planteada, por ejemplo, por la *ambient house* de grupos como Future Sound of London y Aphex Twin, música que abreva simultáneamente en la cultura *rave* y el minimalismo.) La cuestión, de hecho, es si la distinción alto/bajo y mente/cuerpo determinó alguna vez, en verdad, la experiencia musical. Los ideólogos decimonónicos de la música absoluta tal vez se hayan esforzado por hacer de la apreciación musical una experiencia puramente mental, pero el suyo fue un trabajo arduo precisamente porque la mayoría de los oyentes no escuchaban música de ese modo, por mucho que lo quisieran. Aun la producción y la escucha de música elevada continuó siendo una actividad a la vez física y «espiritual», una experiencia tanto sensorial como cognitiva; disfrutar de la música, sea cual fuere el género, es sentirla.

Al mismo tiempo, el placer musical nunca es sólo una cuestión de sentimiento; también es una cuestión de criterio. Considérese la lectura posmoderna del *pop* contemporáneo en términos de pastiche. La tecnología digital aceleró sin duda el proceso por el cual componer significa citar, pero aquí no debemos tomar en cuenta tanto los textos específicos resultantes como nuestro modo de dirigir la atención a la *interpretación* de la cita. En el *rap*, por ejemplo, la autoridad musical, lejos de disiparse en fragmentos y sonidos de segunda mano, se fortalece por la atención prestada al acto mismo de citar. Como sugiere Paul Gilroy, «las reglas estéticas que lo gobiernan se fundan en un dialecto de apropiación y recombinación de rescate que

suscita placeres especiales». Placeres en los cuales «se hace hincapié estético en la nítida distancia social y cultural que antes separaba los distintos elementos hoy dislocados en nuevos significados por su provocativa yuxtaposición auditiva», y en los que la importancia permanente de la interpretación es «destacada por formas radicalmente inconclusas [de los temas]».[20]

En otras palabras, la mejor manera de entender el *hip-hop*, con sus cortes, sus chirridos [*scratches*], pausas y *sampleos*, es considerarlo productor, no de nuevos textos, sino de nuevas maneras de interpretarlos, nuevas maneras de interpretar *la construcción del significado*. El placer del montaje procede del acto de yuxtaposición más que del trabajo de interpretación; y también para el oyente y el bailarín la gracia está en el proceso y no en el resultado. No por nada el *rap* es una forma basada en la voz con un sentido de la presencia excepcionalmente fuerte. La cuestión estética en esta música posmoderna no concierne, al menos, a los significados y su interpretación —identidad traducida en formas discursivas que deben ser decodificadas— sino a la *concreción mutua*, a la identidad producida *en* la ejecución.

Espacio, tiempo e historias

En nuestros días es convencional, al menos en el mundo académico, dividir las artes en categorías separadas, de manera tal que las artes interpretativas (teatro, danza y música) se diferencian de las bellas artes (literatura, pintura, escultura) y, en líneas generales, las primeras se consideran inferiores a las segundas, e incapaces de brindar una experiencia estética o un comentario social tan rico como estas. Se trata de una jerarquía relativamente reciente, efecto de las convenciones decimonónicas, el impacto del romanticismo, el énfasis simultáneo en el arte

[20] Véase Paul Gilroy, «Sounds authentic: black music, ethnicity, and the challenge of a *changing* same», *Black Music Research Journal* 10(2), 1990, págs. 128-31.

como expresión individual y como propiedad privada. Así, la burguesía institucionalizó el arte «elevado» como una experiencia trascendente y asocial (en el ámbito contemplativo y de reminiscencias bancarias de la galería y en la sala de conciertos, el museo y la biblioteca).

En el siglo XVIII, con su preocupación por la retórica y la oratoria, la distinción entre las artes interpretativas y las bellas artes no era tan clara, y en ciertos aspectos las primeras eran evidentemente superiores a las segundas. Una manera de pensar el contraste es considerar que las bellas artes se organizan en torno del uso del espacio, mientras que las artes interpretativas lo hacen en torno del uso del tiempo. En las artes espaciales, el valor se encarna en un objeto, un texto; el acento analítico recae sobre la estructura: es posible una lectura desapegada, «objetiva», y el significado artístico puede desentrañarse de las cualidades formales de la obra. En las artes temporales, el valor de la obra se experimenta como algo momentáneo, y el acento analítico destaca el proceso; es necesaria una lectura «subjetiva» —una lectura que tome en cuenta nuestra respuesta inmediata— y el significado artístico de la obra reside en esa respuesta, en las cualidades retóricas de la obra.

La primera observación que se desprende de tales distinciones es que, en realidad, no describen tanto diferentes formas artísticas como diferentes enfoques de esas formas, distintos modos de expresar «la experiencia estética», distintos supuestos sobre lo que es artísticamente valioso o significativo. El argumento decimonónico de que el arte era «intemporal» representaba, entonces, un intento de objetivar todas las artes, incluidas las interpretativas; uno de sus efectos consistió en redefinir la música como un objeto musical y poner el acento analítico en la obra, la partitura, más que en su interpretación. Y, habida cuenta de que para ser «música» la partitura debía interpretarse, también se objetivó la interpretación misma, se la hizo objeto de una interpretación repetida, a fin de poder afirmar que la definición del significado de la música provenía de su tradición, su historia, y no de su efecto inmediato, el cual, por su naturaleza, estaba inevitablemente

distorsionado por exigencias sociales, históricas y materiales.

Este proceso de objetivación fue también un proceso de academización (de allí, finalmente, Milton Babbitt), dado que el arte se convirtió en un objeto de estudio y los eruditos se erigieron en los custodios de su significado tradicional, como siempre lo habían sido en materia de religión y derecho. También entonces se hacía hincapié, por necesidad (la necesidad de lo que puede almacenarse y enseñarse), en las cualidades de una obra en el espacio, las cualidades estructurales, más que en las de una obra en el tiempo, las cualidades de la inmediatez, la emoción, el sudor: términos sospechosos tanto en la biblioteca como en el aula.

También debería subrayarse, sin embargo, que aquí describo un proceso discursivo, un intento idealista de captar una experiencia por medio de un marco evaluador específico que no fue, y tal vez no podía ser, enteramente eficaz. En definitiva, lo que la gente (o, mejor, los críticos y académicos) decía de la música llegó a separarse de lo que esa misma gente (músicos y oyentes) sentía por ella. En la experiencia musical siempre hubo un exceso, algo irrazonable, algo que *se escapaba*. Y si es relativamente sencillo ilustrar los problemas que ocasiona tratar las artes temporales en términos espaciales (analizar una partitura o un libreto teatral no es, en definitiva, abordar la experiencia de la música o el arte dramático), es igualmente importante señalar que las artes «espaciales» también tienen elementos temporales. Después de todo, experimentamos los libros en el tiempo; también los poemas tienen un principio, un medio y un final. La lectura es un proceso y, por añadidura, un proceso emocional; la oratoria es también un aspecto de la experiencia de las bellas artes.[21]

El concepto vinculante es aquí la narrativa, el tiempo estructurado, el espacio temporal: si la narrativa da a las

[21] Esto es muy evidente en la poesía, pero se hallará un interesante argumento sobre la pintura, que recoge algunas de las observaciones planteadas aquí, en Mieke Bal, *Reading Rembrandt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, y la útil reseña de Sandra Kemp en el *Journal of Literature and Theology* 7(3), 1993, págs. 302-5.

bellas artes su dinamismo, aporta su estructura a las artes interpretativas. El placer musical es también un placer narrativo, aun en los planos más abstractos de la música; compárese la respuesta de Greg Sandow a Milton Babbitt, antes citada, con la evaluación de Cecil Taylor hecha por Greg Tate:

«Alguien dijo una vez que así como Coleman Hawkins dio una voz al saxofón del jazz, Lester Young le enseñó cómo contar una historia. Es decir, el arte de la confesión personal es algo que los músicos de jazz deben dominar antes de poder hacerle justicia mediante su tradición. Pude conectarme con la música de Cecil cuando aprendí a escuchar la historia que él creaba sobre la base de la tradición negra y su compleja "vida de negro norteamericano"».[22]

Para Tate, como para otros escritores de jazz, la «historia» describe en la música una maraña de estética y ética; esa narrativa es necesaria siempre que quiera afirmarse que el arte tiene algo que ver con la vida. Vale decir que una buena interpretación jazzística (como cualquier buena interpretación musical) depende de la verdad retórica, de la capacidad de los músicos de convencer y persuadir al oyente de la importancia de lo que están diciendo. No se trata de un asunto de representación, «imitación» o ideología, sino de una actitud que, por el contrario, abreva en la tradición afroamericana de «significación»; pone en juego un efecto emocional, una connivencia entre el intérprete y una audiencia que está más comprometida que distante y es más cómplice que entendida.

Por eso debe considerarse que la música popular (y no creo que el argumento se limite a las formas derivadas de Africa, aunque esto ayuda a explicar su notable incidencia global) no representa valores sino que los encarna. En su estudio del *jùjú*, Christopher Waterman plantea con claridad este aspecto:

«La historia del *jùjú* sugiere que el papel del estilo musical en la representación de la identidad no lo erige en un

[22] Tate, *Flyboy in the Buttermilk*, *op. cit.*, pág. 25.

simple factor reflexivo, sino también en un factor potencialmente *constitutivo* en la configuración de los valores culturales y la interacción social. En su respuesta creativa a los cambios de la economía política nigeriana, los músicos yorubas dieron forma a un modo de expresión que representaba, en la música, el lenguaje y el comportamiento, una imagen metafórica sincrética de un orden social ideal, cosmopolita pero firmemente enraizado en la tradición autóctona. Esta configuración estilística dinámica, consonante con las ideologías yorubas de la "jerarquía abierta" como un patrón ideal de organización estética y social, permitía a la interpretación *jùjú* cumplir un papel en la reproducción estereotípica de los valores "profundos" de los yorubas durante un período de cambio económico y político generalizado».[23]

Esta observación hace eco a los comentarios de Paul Gilroy sobre el modo como, en la historia de la cultura negra, «la política de la transfiguración porfía en la búsqueda de lo sublime, luchando por repetir lo irrepetible, y presentar lo impresentable». Si la política de la realización, en busca de la política occidental racional, procura «asimilar lo semiótico, verbal y textual», la política de la transfiguración «impulsa hacia lo mimético, dramático e interpretativo». De ahí «las tradiciones de la interpretación que siguen caracterizando la producción y recepción de las músicas de la diáspora africana».[24] Gilroy señala que

«El poder de la música en el desarrollo de nuestras luchas, al transmitir información, organizar la conciencia y poner a prueba, desplegar o amplificar las formas de la subjetividad exigidas por la agencia política, individual y colecti-

[23] Christopher A. Waterman, «Jùjú history: toward a theory of sociomusical practice», en Blum *et al.*, eds., *Ethnomusicology, op. cit.*, págs. 66-7.

[24] Gilroy, «Sounds authentic», art. cit., pág. 113. Gilroy sugiere la necesidad, entonces, de que los conceptos de «dramaturgia, enunciación y gesto» («los componentes prediscursivos y antidiscursivos de las metacomunicaciones negras») se sumen a las preocupaciones por la textualidad y la narrativa en la historia cultural negra.

va, defensiva y transformadora, demanda prestar atención tanto a los atributos formales de esta tradición expresiva como a su fundamento *moral* distintivo (. . .) En los términos más simples posibles, cuando representa el mundo tal cual es contra el mundo tal como lo anhelarían los racialmente subordinados, esta cultura musical aporta gran parte del coraje necesario para seguir viviendo en el presente».[25]

Así, Gilroy sugiere que «la historia de la música negra nos permite describir parte de los medios a través de los cuales la unidad de la ética y la política se reprodujo como una forma de conocimiento popular», y si la música, de ese modo, puede «evocar y representar las nuevas modalidades de amistad, felicidad y solidaridad que son una consecuencia de la superación de la opresión racial en la cual se apoyaron la modernidad y la dualidad del progreso occidental racional como barbarie excesiva», también evoca y representa el diálogo, la argumentación, la llamada y la respuesta: «las líneas entre el yo y el otro se desdibujan y, como resultado, se generan formas especiales de placer». Gilroy cita a Ralph Ellison sobre el jazz:

«Hay en esto una cruel contradicción implícita en la misma forma artística. Puesto que el verdadero jazz es un arte de afirmación individual dentro del grupo y contra él. Cada momento jazzístico verdadero (. . .) brota de una contienda en que el artista desafía a todo el resto; cada arranque o improvisación solista representa (como las telas de un pintor) una definición de su identidad; como individuo, como miembro de la colectividad y como un eslabón en la cadena de la tradición. Así, puesto que el jazz encuentra su vida misma en la improvisación sobre los materiales tradicionales, el hombre de jazz debe perder su identidad al propio tiempo que la encuentra».[26]

[25] Paul Gilroy, «It ain't where you're from, it's where you're at. . .», *Third Text* 13, 1990-1991, págs. 10, 12.

[26] Citado en *ibid.*, págs. 13-4. Véase también Chernoff, *African Rhythm*, *op. cit.*, cap. 2, donde se encontrará una extensa discusión sobre lo que el autor llama «modo conversacional» de la música africana.

Pero si la música es, por esta razón, particularmente importante en la compleja historia de las identidades negras, este uso que se le asigna, como proceso estético gracias al cual nos descubrimos a nosotros mismos al forjar nuestras relaciones con los demás, no se limita a las culturas negras. En Gran Bretaña, por ejemplo, hace mucho que los oyentes blancos se consagran a sus propias ejecuciones de los valores musicales negros. Considérese la descripción que, en la década de 1960, hace Brian Jackson de la importancia del Huddersfield Jazz Club para sus chicos y chicas de colegios secundarios, desplazados y de origen obrero:

«Si la vida de Nueva Orleans era una imagen exagerada de la vida de la clase trabajadora, las estimulantes emociones generalizadas del jazz eran una imagen nebulosa de lo que podía ofrecer el mundo del arte».

Jackson señala la importancia del «solo» jazzístico para estos individualistas tímidos mientras luchaban por hacer música para sí mismos (solos en los cuales ningún otro miembro del club fingía siquiera interesarse), pero también indica que en Huddersfield el jazz se utilizaba como una práctica musical en la que se ponía en escena una manera de entender la colectividad:

«No conducía al ascenso social o al arte elevado: no había absolutamente ningún "traspaso" del jazz a la música clásica. Su función era mantener unida y sostener una corriente constante de alumnos posteriores a la ley de 1944. Como comunidad fluctuante, resultaba admirable e intrincadamente concebida para esa finalidad, y la sensación de cómo debía hacerse *esto* fue la verdadera herencia del Huddersfield obrero».[27]

Pasemos a un mundo completamente diferente: Philip Bohlman explora el papel de la música de cámara —otra

[27] Brian Jackson, *Working Class Community*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1968, págs. 129, 131.

forma de hacer música juntos en pequeña escala— en la configuración de la identidad judío-alemana en Israel, tanto al enunciar los valores culturales como al concretar el compromiso colectivo con ellos (tanto de la audiencia como de los intérpretes). En este contexto, la base escrita de la «música absoluta» era tan éticamente vinculante como la base improvisada del jazz:

«Vista desde un criterio interpretativo, la ausencia de un significado específico dentro del texto permite que el significado sólo crezca en la interpretación, y de ese modo faculta a cualquier grupo —por ejemplo, una comunidad étnica— a extraer lo que quiera de la música absoluta. Se crea en consecuencia una brecha entre el contenido de los repertorios de música de cámara y el estilo de las situaciones interpretativas. Dentro de la mutabilidad permitida por el estilo surgen las diferencias en el significado y la función de la música, y con ello la música de cámara se transforma en un género que puede seguir numerosos senderos históricos. Estos senderos pueden ser tan diferentes, digamos, como las asociaciones étnicas de Israel y las prácticas de interpretación musical de aficionados encontradas en muchas comunidades académicas norteamericanas. Es evidente que esos casos reflejan diferentes actitudes tanto hacia los repertorios de música de cámara como hacia las comunidades que prestan a la música sus funciones distintivas y constituyen sus diferentes historias».[28]

De la estética a la ética

Subyacente en todas las otras distinciones que los críticos persisten en hacer entre la música «seria» (derivada

[28] Bohlman, «Of *Yekkes* and chamber music», art. cit., págs. 259-60. Para las prácticas musicales de aficionados en las comunidades académicas norteamericanas, véase Robert A. Stebbins, «Music among friends: the social networks of amateur musicians», *International Review of Sociology* 12, 1976.

de Europa) y la música «popular» (derivada de Africa), encontramos un supuesto sobre las fuentes del valor musical. La música seria, según parece, importa porque trasciende las fuerzas sociales; la música popular es estéticamente poco interesante porque está determinada por ellas (porque es «funcional» o «utilitaria»). Así, el enfoque sociológico del valor musical implicó poner al descubierto las fuerzas sociales ocultas en el palabrerío sobre los valores «trascendentes»; la inversión populista de la jerarquía alto / bajo supuso elogiar lo «funcional» a expensas de lo «estético».

Mi preocupación es la opuesta: tomar en serio el valor estético (la función estética, podríamos decir) de toda la música, incluida la popular. El sociólogo de la música popular contemporánea se enfrenta a una masa de canciones, discos, estrellas y estilos que existen debido a una serie de decisiones, tomadas tanto por productores como por consumidores, sobre lo que es «bueno». Los músicos escriben melodías, tocan solos y programan computadoras; los productores hacen selecciones de diferentes mezclas; las compañías discográficas y los programadores de radio y televisión deciden qué se lanzará y tocará; los consumidores compran un disco y no otro, y concentran su atención en determinados géneros. El resultado de todas estas decisiones aparentemente individuales es sin duda un patrón de éxito, gusto y estilo que puede explicarse desde un punto de vista sociológico, pero también es un patrón con raíces en el juicio individual.

Como sugerí antes, es bastante sencillo remontar esos juicios a las condiciones materiales, a través, por ejemplo, del concepto de gusto de Pierre Bourdieu. Podemos indicar el capital cultural incorporado a la técnica y la tecnología: la gente produce y consume la música que es capaz de producir y consumir; diferentes grupos sociales poseen diferentes tipos de conocimiento y aptitud, comparten distintas historias culturales y, por lo tanto, hacen música de manera diferente. Los gustos musicales se correlacionan con las culturas y subculturas de clase; los estilos musicales están vinculados a grupos generacionales específicos; podemos considerar un hecho cierto las conexiones de la

etnicidad y el sonido. Este es el sentido común sociológico de la crítica de rock y la idea de autenticidad:

«No hay en el mundo un solo músico británico de rock que pueda convertir el estribillo de Jack Scott,

> Lonesome Mary's cuttin' out
> Hate to be around when Johnnie finds this out
> [La solitaria Mary sale disparando
> No quiere estar ahí cuando Johnnie se entere]

en algo que se parezca a una afirmación convincente».[29]

Pero si bien podemos describir (o suponer) criterios generales de gusto y utilización musicales, el ajuste (u homología) preciso entre sonidos y grupos sociales sigue siendo oscuro, razón por la cual la sociología del sentido común tuvo que desplegar su segundo arsenal de argumentos, sobre la concordancia de las funciones *formales* y sociales de la música. Este enfoque alcanza su mayor grado de sofisticación en la etnomusicología, los estudios antropológicos de la música tradicional y folclórica que se explica musicalmente (en términos de sus cualidades formales y sonoras) con referencia a su utilización: en la danza, en rituales, para la movilización política, para solemnizar acontecimientos. Observaciones similares se hacen sobre la música popular contemporánea, aunque se supone que su función social más importante es la comercial; el supuesto analítico inicial es que se hace música para venderla; la investigación se concentra en establecer quiénes toman las decisiones de comercialización y por qué, y en la construcción del gusto y los «públicos para el gusto». El atractivo de la música misma, la razón por la cual gusta a la gente y, lo que es más importante, el significado de ese «gusto», quedan enterrados debajo de un análisis de las estrategias de venta, la demografía y la antropología del consumo.

[29] Timothy D'Arch Smith, *Peepin' in a Seafood Store. Some Pleasures of Rock Music*, Wilby, Norwich: Michael Russell (Publishing), 1992, pág. 23.

Desde la perspectiva de los «consumidores», empero, es evidente que la gente toca la música que toca porque «suena bien», y aun cuando los gustos musicales sean, inevitablemente, un efecto del condicionamiento social y la manipulación comercial, la gente sigue explicándoselos en términos de algo especial. Todos los participantes en el mundo del *pop* son conscientes de las fuerzas sociales que determinan la música *pop* «normal» y los gustos *pop* «normales», pero un buen disco, una buena canción o un buen sonido son precisamente los que trascienden esas fuerzas.

Según este punto de vista, la música *pop* es estéticamente más valiosa cuanto más independiente es de las fuerzas sociales que la organizan, y una manera de leer este aspecto es sugerir que el valor del *pop* depende, entonces, de algo que está fuera del mundo del *pop*, enraizado en la persona, el *auteur*, la comunidad o la subcultura que están por detrás. El juicio crítico implica comparar la «verdad» de los intérpretes con la experiencia o los sentimientos que describen o expresan. El inconveniente es que, en la práctica, resulta muy difícil decir a quién o qué expresa la música *pop* o cómo reconocemos, al margen de su música, a los intérpretes «auténticamente» creativos. La «verdad» musical es precisamente lo *creado* por la «buena música»; escuchamos la música como auténtica (o, mejor dicho, describimos la experiencia musical que valoramos en términos de autenticidad) y esa respuesta vuelve a leerse luego, de manera espuria, en el proceso de hacer (o escuchar) música. Un juicio estético del efecto se traduce en una descripción sociológica de la causa: la buena música debe ser música hecha y apreciada por buena gente. Pero la pregunta que deberíamos hacernos no es qué revela la música popular sobre las personas que la tocan y la usan, sino cómo las crea como personas, como una red de identidades. Si partimos del supuesto de que el *pop* es expresivo, nos empantanamos en la búsqueda del artista, la emoción o la creencia «reales» que están por detrás. Pero la música popular no es popular porque refleja algo o articula auténticamente un tipo de gusto o experiencia popular, sino porque crea nuestra manera de entender qué es la «popularidad», y nos sitúa en el mundo social de un

modo particular. En otras palabras, no deberíamos verificar la fidelidad de una pieza musical a otra cosa, sino ver cómo presenta, ante todo, la idea de la «verdad»: la música *pop* exitosa es música que define su propia norma estética.

El yo imaginado

La experiencia de la música *pop* es una experiencia de identidad: al responder a una canción, concertamos, caprichosamente, alianzas emocionales con los intérpretes y con sus otros *fans*. Debido a sus cualidades de abstracción, la música es, por naturaleza, una forma individualizadora. Absorbemos las canciones en nuestra vida y los ritmos en nuestro cuerpo; la vaguedad de la referencia de unas y otros los hace inmediatamente accesibles. Al mismo tiempo, y con igual importancia, la música es obviamente colectiva. Escuchamos cosas como música porque sus sonidos obedecen a una lógica cultural más o menos conocida, y para la mayoría de los oyentes musicales (que no hacen música por sí mismos) esta lógica se halla fuera de su control. Hay algo misterioso en nuestros gustos musicales. Algunos discos e intérpretes tienen efecto sobre nosotros, y otros no; lo sabemos sin ser capaces de explicarlo. Otros establecieron las convenciones, que son claramente sociales y están claramente al margen de nosotros. La música, ya sea *teenybop* para jóvenes fanáticas, jazz o *rap* para afroamericanos o música de cámara del siglo XIX para judíos alemanes de Israel, representa, simboliza *y* ofrece la experiencia inmediata de la identidad colectiva.

Para decirlo de otra manera, si la narrativa es la base del placer musical, también es central para nuestro sentido de la identidad. Esta, entonces, procede de afuera y no de adentro; es algo que nos ponemos o nos probamos, no algo que revelamos o descubrimos. Tal como lo señala Jonathan Ree:

«Podemos decir que el problema de la identidad personal surge de la actuación y de la adopción de voces artificiales;

los orígenes de distintas personalidades, en actos de personación y personificación».[30]

Y Ree prosigue sosteniendo que la identidad personal es, por lo tanto, «la realización de un narrador, más que el atributo de un carácter». Apela a Sartre y Ricœur para sugerir que la narración es «la unidad de una vida», no algo alcanzado gracias a una continuidad esencial sino, por el contrario, mediante una «*creencia* recurrente» en la coherencia personal, una creencia necesariamente «renovada en el relato de cuentos».

«En otras palabras, el concepto de narración no es tanto una justificación de la idea de identidad personal como una dilucidación de su estructura como un elemento ineludible de fingimiento».[31]

Este argumento tiene dos implicaciones inmediatas. En primer lugar, las identidades se modelan, inevitablemente, de acuerdo con formas narrativas. Como señala Kwame Anthony Appiah:

«Historias inventadas, biologías inventadas, afinidades culturales inventadas acompañan toda identidad; cada una de ellas es un tipo de rol que debe redactarse, estructurarse mediante convenciones narrativas a las que el mundo nunca logra ajustarse del todo».[32]

Pero si la identidad siempre sufre en cierto modo la coacción de las formas imaginativas, también es liberada por ellas: lo personal es lo cultural y, como sugiere Mark Slobin, en términos de esa imaginación cultural no estamos necesariamente limitados por las circunstancias sociales: «Todos crecemos con *algo*, pero podemos elegir

[30] Jonathan Ree, «Funny voices: stories, "punctuation" and personal identity», *New Literary History* 21, 1990, pág. 1055.
[31] *Ibid.*, pág. 1058.
[32] Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House*, Londres: Methuen, 1992, pág. 283.

prácticamente *cualquier cosa* por medio de la cultura expresiva».[33]

En términos generales, tal vez podamos relacionar las identidades sociales y culturales, palpar el «hurto» social y cultural. «El intérprete carinegro», escribe Eric Lott, «es en sustancia una metáfora perfecta de la autoexpresión ventrílocua de la cultura de uno por medio de las formas artísticas de algún otro».[34] Pero en un nivel individual la biología, la demografía y la sociología parecen menos determinantes. Como sostuve en otra parte, con referencia a las formas literarias y las identidades sociales (escritura negra, escritura femenina, escritura gay, etc.), la cuestión no es «simplemente si esa escritura puede proyectarse sobre el lector (leer como una mujer, un hombre, un negro), sino si la transformación literaria —el proceso de escritura *y* lectura— no subvierte todos los supuestos sociológicos sobre la posición y el sentimiento culturales».[35]

Y esta parece una cuestión aún más obvia en lo que se refiere a la música popular, cuyas formas dominantes se originaron en todas las sociedades contemporáneas en los márgenes sociales: entre los pobres, los migrantes, los desarraigados, los «maricas».[36] El antiesencialismo es una parte necesaria de la experiencia musical, una consecuencia necesaria de la imposibilidad de la música de registrar las separaciones del cuerpo y la mente de las cuales dependen diferencias tan «esenciales» (entre negro y blanco, mujer y varón, gay y heterosexual, nación y nación). De ahí el escepticismo de Paul Gilroy con respecto al nacionalismo del *rap*: «¿Cómo llega una forma que ostenta y glorifica su propia maleabilidad, así como su carácter transformador, a interpretarse como expresión de una auténtica esencia afroamericana?».[37]

[33] Slobin, *Subculture Sounds*, *op. cit.*, pág. 55.

[34] Lott, *Love and Theft*, *op. cit.*, pág. 92.

[35] Simon Frith, *Literary Studies as Cultural Studies. Whose Literature? Whose Culture?*, Glasgow: University of Strathclyde, 1991, pág. 21.

[36] Tomo esta observación de la reseña de Veronica Doubleday sobre *The Arabesk Debate*, de Martin Stokes, en *Popular Music* 13(2), 1994, págs. 231-3.

[37] Gilroy, «It ain't», art. cit., pág. 6.

Si Gilroy recuerda que al crecer «la música negra le brindó un medio de estar cerca de las fuentes del sentimiento sobre cuya base se armaron nuestras concepciones locales de la negritud», también comprende que «la lección más importante que la música aún debe enseñarnos es que sus secretos internos y sus reglas étnicas pueden transmitirse y aprenderse».[38] Y de niño y de joven yo también aprendí algo sobre mí mismo —tomé mi identidad— gracias a la música negra (como más adelante, en la discoteca, gracias a la música gay). ¿Qué secretos me enseñaban?

En primer lugar, que una identidad ya es siempre un ideal, lo que nos gustaría ser, no lo que somos. Y al complacerme con la música negra, gay o femenina no me identifico entonces como negro, gay o mujer (en realidad, no experimento esos sonidos como «música negra», «música gay» o «voces femeninas») sino que, por el contrario, participo en formas imaginadas de democracia y deseo. Lo estético, como ha sostenido Colin Campbell, describe en estos días una cualidad de la experiencia más que un estado del ser, y la experiencia estética popular es un efecto del «hedonismo moderno autónomo e imaginativo»:

«Los placeres que brinda el hedonismo autoilusorio son sobre todo estéticos y emocionales, y las escenas creadas en la imaginación tienen las características tanto de las obras de arte como del teatro».[39]

En su estudio clásico de *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Erving Goffman destaca de este modo el comentario de Simone de Beauvoir de que al vestirse y maquillarse, una mujer

«no se presenta *a sí misma* a la observación; como el cuadro o la estatua, o el actor en el escenario, ella es un agente a través del cual se sugiere a alguien que no está allí, es

[38] Gilroy, «Sounds authentic», art. cit., pág. 134.
[39] Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, pág. 246.

decir, el personaje que ella representa, pero que no es. Esta identificación con algo irreal, fijo, perfecto como el héroe de una novela, como un retrato o un busto, es lo que la gratifica; ella se esfuerza por identificarse con esa figura y creerse así estabilizada, justificada en su esplendor».[40]

Pero si bien la identidad musical, entonces, es siempre fantástica y nos idealiza no sólo a nosotros mismos sino el mundo social que habitamos, también es, en segundo lugar, siempre real, y se concreta en las actividades musicales. Quiero decir con ello que hacer y escuchar música son cuestiones corporales e implican lo que podríamos llamar *movimientos sociales*. En este aspecto, el placer musical no se deriva *de* la fantasía —no está *mediado* por las ensoñaciones— sino que se experimenta directamente: la música nos da una experiencia real de lo que podría ser el ideal. Así, en su análisis de la identidad negra, Paul Gilroy argumenta que esta no es «simplemente una categoría social y política» ni «una construcción vaga y completamente contingente», sino que «sigue siendo el resultado de la actividad práctica: lenguaje, gesto, significaciones corporales, deseos».

«Estas significaciones se condensan en la interpretación musical, aunque esta, desde luego, no las monopoliza. En ese contexto, producen el efecto imaginario de un núcleo o esencia racial interna al actuar sobre el cuerpo por medio de los mecanismos específicos de la identificación y el reconocimiento generados en la interacción íntima del intérprete y la multitud. Esta relación recíproca sirve como estrategia y situación comunicativa ideal, aun cuando los hacedores originales de la música y sus consumidores finales estén separados en el espacio y el tiempo o divididos por las tecnologías de la producción sonora y la forma de la mercancía que su arte procuró resistir».[41]

[40] Cita de *El segundo sexo* en Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), Londres: Allen Lane, 1969, pág. 65. [*La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1981.]
[41] Gilroy, «Sounds authentic», art. cit., pág. 127.

Y una vez que empezamos a considerar diferentes géneros musicales, podemos comenzar a documentar las diferentes maneras como la música contribuye *materialmente* a dar diferentes identidades a la gente y a incluirla en diferentes grupos sociales. Ya hablemos de los salones de danza finlandesa en Suecia, los *pubs* irlandeses en Londres o la música de películas indias en Trinidad, no sólo estamos frente a la nostalgia por los «sonidos tradicionales», no sólo ante un compromiso con canciones «diferentes», sino frente a la experiencia de modos alternativos de interacción social. Así, los valores comunitarios sólo pueden captarse como estética musical *en acción*.[42] Helen Myers, por ejemplo, cita a Channu, un cantante aldeano de Felicity, Trinidad:

«La música india suena mucho más dulce. Cualquier cosa que los indios canten y cualquiera sea la música que toquen, no lo hacen en broma. Es una cosa seria para quien quiera entenderla. Despierta sentimientos muy profundos. El calipso sólo lo cantan. Si lo escuchara, cualquiera tendría ganas de ponerse a saltar. Pero si escucha una verdadera pieza técnica de música india, se queda sentado ahí, tieso y quieto, y se pone a comparar tantas cosas que tal vez no sepa ni cuándo empieza ni cuándo termina».[43]

Para estos trinitarios, «las piezas indianizadas, tomadas de una cultura hindi urbana del siglo XX», suenan por lo tanto como «más auténticas que el repertorio local occidentalizado, un reflejo de su herencia del Nuevo Mundo». En este contexto, la autenticidad no es una cualidad de la música como tal (el modo real de hacerla), sino de la histo-

[42] Este aspecto surge de manera interesante de la actual investigación de Sara Cohen sobre las comunidades de música étnica de Liverpool. Véase, por ejemplo, Sara Cohen, «Localizing sound: music, place and social mobility», en Will Staw, ed., *Popular Music: Style and Identity*, Montreal: Centre for Research in Canadian Cultural Industries and Institutions, 1995, págs. 61-7.

[43] Helen Myers, «Indian music in Felicity», en Blum *et al.*, eds., *Ethnomusicology*, *op. cit.*, pág. 236.

ria que se le escucha contar, el relato de interacción musical en que se sitúan los mismos oyentes.[44]

Conclusión

La música construye nuestro sentido de la identidad mediante las experiencias directas que ofrece del cuerpo, el tiempo y la sociabilidad, experiencias que nos permiten situarnos en relatos culturales imaginativos. Esa fusión de la fantasía imaginativa y la práctica corporal marca también la integración de la estética y la ética. Así, John Miller Chernoff demostró con elocuencia que entre los músicos africanos un juicio estético (esto suena bien) es también, y necesariamente, un juicio ético (esto es bueno). La cuestión es el «equilibrio»: «la cualidad de las relaciones rítmicas» describe una cualidad de la vida social. «En este sentido, la percepción de las relaciones también puede denominarse estilo».

«Sin equilibrio y aplomo, el músico africano pierde el control estético y la música abdica de su autoridad social para convertirse en caliente, intensa, limitada, pretenciosa, excesivamente personal, aburrida, irrelevante y, en última instancia, alienante».

Y agrega:

«Así como da forma visible a la música, la danza también da una articulación plena y visible a las cualidades éticas que se abren paso en aquella, un equilibrio en la expresión disciplinada del poder en la relación».[45]

De ese modo, la identidad es necesariamente una cuestión de ritual y describe nuestro lugar en un patrón dramatizado de relaciones: en rigor, uno nunca puede expre-

[44] *Ibid.*, pág. 240.
[45] Chernoff, *African Rhythm*, *op. cit.*, págs. 125, 140, 144.

sarse «autónomamente». La identidad de sí mismo *es* identidad cultural; las pretensiones de diferencia individual dependen de la apreciación del público, la interpretación compartida y las reglas narrativas. Como dice Appiah:

«El problema de quién soy realmente se plantea por el hecho de lo que parezco ser: y aunque es esencial para la mitología de la autenticidad que ese hecho sea oscurecido por sus profetas, lo que parezco ser es en lo fundamental cómo aparezco ante los otros, y únicamente de manera derivada cómo aparezco ante mí mismo».[46]

En *The Hidden Musicians*, su estudio sobre la creación musical en la (muy blanca) ciudad de Milton Keynes [Inglaterra], Ruth Finnegan sostiene persuasivamente que en nuestros días las actividades voluntarias y de esparcimiento de la gente pueden representar mejor que las ocupaciones remuneradas sus «caminos» en la vida. Los residentes de su ciudad encontraban sus narraciones más convincentes en las actividades musicales, y expresaban en los juicios estéticos sus concepciones éticas más profundamente arraigadas.[47]

Esto significa, acaso irónicamente, volver a la música a través de una metáfora espacial. Pero lo que hace que la música sea especial —especial para la identidad— es que define un espacio sin límites (un juego sin fronteras). Así, la música es la forma cultural más apta para cruzar fronteras —el sonido atraviesa cercos, murallas y océanos, clases, razas y naciones— y definir lugares; en clubes, escenarios y *raves*, mientras la escuchamos con auriculares, por la radio o en la sala de conciertos, sólo estamos donde la música nos lleva.

[46] Appiah, *In My Father's House, op. cit.*, pág. 121.

[47] Ruth Finnegan, *The Hidden Musicians*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Véase también Robert A. Stebbins, *Amateurs. On the Margin Between Work and Leisure*, Beverly Hills y Londres: Sage, 1979.

8. Identidad, genealogía, historia

Nikolas Rose

«Criar un animal con el derecho a hacer promesas. ¡Cuánto presupone todo esto! Un hombre que desee disponer de su futuro de esta manera debe haber aprendido antes a separar los actos necesarios de los accidentales; a pensar causalmente; a ver las cosas distantes como si estuvieran al alcance de su mano; a distinguir los medios de los fines. En síntesis, debe haberse convertido no sólo en calculador sino en calculable, regular aun para su misma percepción, si pretende mantener la promesa de su propio futuro».

F. W. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (segundo ensayo: «Sobre los orígenes y la génesis de la responsabilidad humana»)

¿Cómo deberíamos hacer la historia de la persona?[1] ¿Cuál podría ser la relación entre esa empresa histórica y

[1] Versiones de este capítulo se presentaron en los siguientes lugares: Departamento de Sociología, Open University; Escuela de Estudios Africanos y Asiáticos, Universidad de Londres; Conferencia sobre «La destradicionalización», Universidad de Lancaster; Departamento de Ciencias Políticas, Universidad Nacional Australiana. El trabajo se benefició enormemente con los comentarios que recibí. Una versión un tanto diferente de algunos de los argumentos expuestos se publicó en S. Lash, P. Heelas y P. Morris (eds.) (1996) *De-Traditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Basil Blackwell. Escribí esta versión mientras me desempeñaba como investigador invitado en el Programa de Ciencias Políticas de la Escuela de Investigación de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Australiana, Canberra. Me gustaría agradecer a esta institución y a todo su personal la generosa hospitalidad y el apoyo intelectual que me brindaron.

las preocupaciones actuales de la teoría social y política por cuestiones como la identidad, el yo, el cuerpo, el deseo? Acaso más importante: ¿qué luz podría arrojar la investigación histórica sobre las actuales inquietudes éticas por los seres humanos como sujetos autónomos y libres o, por el contrario, como seres atados a una identidad nacional, étnica, cultural o territorial, y por los programas, estrategias y técnicas políticas a los cuales están vinculados?

Me gustaría sugerir un enfoque específico, que denomino «genealogía de la subjetificación» [*subjectification*].[2] La expresión es torpe pero, creo, importante. Su importancia radica, en parte, en el hecho de indicar en qué *no* consiste una iniciativa semejante. Por un lado, no es un intento de escribir la historia de las ideas cambiantes de la persona, tal como se presentaron en la filosofía, la literatura, la cultura, etc. Hace mucho que historiadores, filósofos y antropólogos están embarcados en la redacción de esos relatos, sin duda significativos e instructivos (por ejemplo, Taylor, 1989; cf. el enfoque muy diferente propiciado por Tully, 1993). Pero es imprudente suponer que, a partir de una descripción de las concepciones del hombre en la cosmología, la filosofía, la estética o la literatura, podemos obtener pruebas sobre la organización de las prácticas y los supuestos previos cotidianos y mundanos que dan forma a la conducta de los seres humanos en ámbitos y prácticas específicas (Dean, 1994). Una genealogía de la subjetificación no es, por lo tanto, una historia de las

[2] Para evitar cualquier confusión, puedo señalar que subjetificación no se usa aquí para implicar la dominación por parte de otros o la subordinación a un sistema ajeno de poderes; no funciona como un término de «crítica» sino como un recurso para el pensamiento crítico: con la mera intención de designar procesos por los cuales uno «se constituye» como un sujeto de un tipo determinado. Como resultará evidente, mi argumento a lo largo del capítulo es deudor de los análisis de la subjetificación de Michel Foucault. [Preferimos traducir literalmente *subjectification* por «subjetificación» aunque este término comparta la torpeza del original, para evitar las confusiones que podrían desprenderse del uso de alguna de las dos versiones posibles: «subjetivación» y «sujeción». En todo caso, la palabra debe entenderse como una amalgama de ambas. (*N. del T.*)]

ideas: su dominio de investigación es el de las prácticas y las técnicas, el del pensamiento cuando procura hacerse *técnico*.

Del mismo modo, es necesario distinguir mi enfoque de los intentos de escribir la historia de la persona o el yo como una entidad psicológica, ver cómo diferentes edades producen seres humanos con diferentes características psicológicas, diferentes emociones, creencias y patologías. Ese proyecto de una historia del yo es indudablemente imaginable y algo parecido a esa aspiración da forma a una serie de estudios recientes, de algunos de los cuales me ocuparé más adelante. Pero esos análisis presuponen un modo de pensar que es de por sí un resultado de la historia, recién surgido en el siglo XIX. En efecto, sólo en ese momento histórico y en un espacio geográfico limitado y localizado, aparece un modo de pensar en el cual el ser humano se entiende en términos de personas, cada una de ellas provista de un dominio interno, una «psicología», estructurada por la interacción de la experiencia biográfica con ciertas leyes o procesos característicos de la psicología humana.

Una genealogía de la subjetificación considera que esta comprensión individualizada, interiorizada, totalizada y psicologizada del significado del hombre delinea el sitio de un problema histórico, pero no sienta las bases de una narrativa histórica. Esa genealogía procura describir los modos de surgimiento de este «régimen del yo» moderno, no como el resultado de un proceso gradual de ilustración en que los seres humanos, asistidos por los esfuerzos de la ciencia, llegan a reconocer por fin su verdadera naturaleza, sino a partir de una serie de prácticas y procesos contingentes y decididamente menos refinados y dignos. Escribir dicha genealogía es tratar de comprender por qué «el yo», que funciona como un ideal regulatorio en tantos aspectos de nuestras formas contemporáneas de vida —no meramente en nuestras relaciones pasionales recíprocas, sino en nuestros proyectos de planificación de vida, nuestras maneras de manejar las organizaciones industriales y otras, nuestros sistemas de consumo, muchos de nuestros géneros literarios y de producción estética—,

es una especie de plano «irreal» de proyección, trazado de manera un tanto contingente y a la ventura en la intersección de una gama de diversas teorías: de las formas de pensamiento, las técnicas de regulación, los problemas de organización, etcétera.

Dimensiones de nuestra «relación con nosotros mismos»

Una genealogía de la subjetificación es una genealogía de lo que podríamos llamar, siguiendo a Michel Foucault, «nuestra relación con nosotros mismos».[3] Su campo de investigación comprende los tipos de atención que los seres humanos prestaron a sí mismos y a otros en diferentes lugares, espacios y tiempos. Para expresarlo de manera un poco más majestuosa, podríamos decir que es una genealogía de la «relación del ser consigo mismo» y las formas técnicas adoptadas por ella. Vale decir, el ser humano es un tipo de criatura cuya ontología es histórica. Y su historia, por lo tanto, requiere una investigación de las técnicas intelectuales y prácticas que incluyeron los instrumentos por medio de los cuales el ser se autoconstituyó históricamente: se trata de analizar «las problematizaciones a través de las cuales el ser se ofrece a ser, necesariamente, pensado, y las prácticas sobre cuya base se forman esas problematizaciones» (Foucault, 1986*a*, pág. 11; Jambet, 1992). Esa genealogía, en consecuencia, no se concentra en «la construcción histórica del yo» sino en la historia de *las relaciones* que los seres humanos entablaron consigo mismos. Estas relaciones son construidas e históricas, pero para entenderlas no debemos situarlas en un dominio amorfo de la cultura. Al contrario, se abordan desde la perspectiva del «gobierno» (Foucault, 1991; cf. Burchel *et al.*, 1991). Vale decir que nuestra relación con nosotros mismos adoptó la forma que tiene porque fue objeto de to-

[3] Es importante entenderlo en el modo *reflexivo* y no sustantivo. En lo que sigue, la expresión siempre designa esa relación y no implica un «yo» sustantivo como objeto de esta última.

da una serie de esquemas más o menos racionalizados, que procuraron modelar nuestros modos de entender y llevar a la práctica nuestra existencia como seres humanos en nombre de ciertos objetivos: virilidad, femineidad, honor, modestia, propiedad, civilidad, disciplina, distinción, eficiencia, armonía, realización, virtud, placer; la lista es tan diversa y heterogénea como interminable.

Una de las razones para destacar este aspecto es distinguir mi enfoque de una serie de análisis recientes que, explícita o implícitamente, ven las formas cambiantes de la subjetividad o identidad como consecuencias de transformaciones sociales y culturales más amplias: la modernidad, la modernidad tardía, la sociedad del riesgo (Bauman, 1991; Beck, 1992; Giddens, 1991; Lash y Friedman, 1992). Desde luego, esta obra continúa una prolongada tradición de narrativas, remontada al menos hasta Jacob Burckhardt, que escribieron historias del ascenso del individuo como consecuencia de una transformación social general de la tradición en modernidad, el feudalismo en capitalismo, la *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*, la solidaridad mecánica en solidaridad orgánica, etc. (Burckhardt, 1990). Estos análisis consideran los cambios en los modos como los hombres se comprenden y actúan sobre sí mismos como el resultado de acontecimientos históricos «más fundamentales» situados en otra parte: en los regímenes de producción, el cambio tecnológico, las modificaciones de la demografía o las formas familiares, la «cultura». Es indudable que los sucesos producidos en cada uno de estos ámbitos tienen significación en lo concerniente al problema de la subjetificación. Pero por significativos que sean, es importante insistir en que esos cambios no transforman los modos de ser humanos en virtud de alguna «experiencia» que producen. A mi entender, no pueden establecerse relaciones cambiantes de subjetificación por derivación o interpretación de otras formas culturales o sociales. Suponer explícita o implícitamente que sí es posible hacerlo supone la *continuidad* de los seres humanos como sujetos de la historia, esencialmente provistos de la capacidad de atribuir significado (Dean, 1994). Pero los modos como los seres humanos «dan significado a la

experiencia» tienen su propia historia. Los dispositivos de «producción de significado» —grillas de visualización, vocabularios, normas y sistemas de juicio— *producen* experiencia; no son *producidos* por ella (Joyce, 1994). Estas técnicas intelectuales no se presentan listas para usar; es preciso inventarlas, refinarlas y estabilizarlas, diseminarlas e implantarlas de diferentes maneras en diferentes prácticas: escuelas, familias, calles, lugares de trabajo, tribunales. Si usamos el término «subjetificación» para designar todos esos procesos y prácticas heterogéneos por medio de los cuales los seres humanos llegan a relacionarse consigo mismos y los otros como sujetos de cierto tipo, la subjetificación tiene entonces su propia historia. Y esa historia es más práctica, más técnica y menos unificada de lo que permiten suponer las descripciones sociológicas.

Así, una genealogía de la subjetificación se concentraría directamente en las *prácticas* dentro de las cuales los seres humanos fueron incluidos en «regímenes particulares de la persona». Esta no sería una historia continua del yo, sino más bien una descripción de la diversidad de lenguajes de la «individualidad» que cobraron forma —carácter, personalidad, identidad, reputación, honor, ciudadano, individuo, normal, lunático, paciente, cliente, esposo, madre, hija. . .— y las normas, técnicas y relaciones de autoridad dentro de las cuales aquellos circularon en prácticas legales, domésticas, industriales y de otros tipos para influir sobre la conducta de las personas. Esa investigación podría desarrollarse a lo largo de una serie de caminos vinculados entre sí.

Problematizaciones

¿Dónde, cómo y por obra de quién los aspectos del ser humano se convierten en problemas, de acuerdo con qué sistemas de juicio y en relación con qué preocupaciones? Para mencionar algunos ejemplos pertinentes, podríamos considerar cómo llega el lenguaje de la constitución y el carácter a actuar en los temas de la decadencia y la

degeneración urbanas enunciados por psiquiatras, reformadores urbanos y políticos en las últimas décadas del siglo XIX, o cómo se utiliza el vocabulario de la adaptación y desadaptación para problematizar la conducta en ámbitos tan diversos como el lugar de trabajo, el tribunal y la escuela en las décadas de 1920 y 1930. Plantear la cuestión de esta manera es subrayar la primacía de lo patológico sobre lo normal en la genealogía de la subjetificación; en términos generales, nuestros vocabularios y técnicas de la persona no aparecieron en un campo de reflexión sobre el individuo normal, el carácter normal, la personalidad normal, la inteligencia normal, sino que, antes bien, el concepto mismo de normalidad surgió a partir de un interés en los tipos de conducta, pensamiento y expresión considerados molestos o peligrosos (Rose, 1985). Este es un aspecto tan metodológico como epistemológico: en la genealogía de la subjetificación, no ocupan el lugar privilegiado los filósofos que en sus estudios reflexionan sobre la naturaleza de la persona, la voluntad, la conciencia, la moralidad y cosas por el estilo, sino las prácticas mundanas en las cuales la conducta se convirtió en problemática para los otros o para el yo y los textos y programas mundanos —sobre la administración de hospicios, el tratamiento médico de las mujeres, los regímenes aconsejables de crianza de niños, las nuevas ideas sobre manejo del lugar de trabajo, la mejora de la autoestima— que procuran hacer inteligibles y al mismo tiempo manejables esos problemas.[4]

[4] Desde luego, esto significa exagerar el argumento. Por un lado, es necesario observar cómo se organizaron las mismas reflexiones filosóficas en torno de los problemas de la patología —piénsese en el funcionamiento de la imagen de la estatua privada de todo estímulo sensorial en filosofías de la sensación como la de Condillac— y advertir también que la filosofía está animada por los problemas del gobierno de la conducta y se articula con ellos (sobre Condillac, véase Rose, 1985; sobre Locke, véase Tully, 1993; sobre Kant, véase Hunter, 1994).

¿Qué medios se inventaron para gobernar al ser humano y configurar o modelar la conducta a fin de encauzarla en las direcciones deseadas, y cómo procuraron los programas encarnarlos en ciertas formas técnicas? La noción de tecnología puede parecer antitética con el ámbito del ser humano, y por ello las afirmaciones sobre la tecnologización inadecuada de la humanidad constituyen la base de más de una crítica. Sin embargo, aun la experiencia que tenemos de nosotros mismos como tipos determinados de personas —criaturas de libertad, de facultades personales, de autorrealización— es el resultado de una serie de tecnologías humanas, que toman como objeto los modos de ser humanos.[5] La tecnología se refiere aquí a cualquier montaje estructurado por una racionalidad práctica regida por una meta más o menos consciente. Las tecnologías humanas son ensamblajes híbridos de conocimientos, instrumentos, personas, sistemas de juicio, edificios y espacios, apuntalados en el plano programático por ciertos supuestos previos sobre los seres humanos y por objetivos para ellos. Es posible considerar la escuela, la prisión y el hospicio como ejemplos de un tipo de esas tecnologías, que Foucault denominó disciplinarias y que actúan en términos de una estructuración detallada del espacio, el tiempo y las relaciones entre individuos, mediante procedimientos de observación jerárquica y juicio normalizador e intentos de envolver esos juicios en los procedimientos y juicios utilizados por el individuo a fin de encauzar su propia conducta (Foucault, 1977; cf. Markus, 1993, donde se

[5] En los últimos tiempos se plantearon en diversos lugares argumentos similares sobre la necesidad de analizar «el yo» en su carácter tecnológico. Véase en especial la discusión en el libro reciente de Elspeth Probyn (1993). Sin embargo, resulta menos claro a qué se alude con exactitud cuando se habla de «tecnológico» en este contexto. Como lo sugiero más adelante, es necesario desarrollar un análisis de las formas tecnológicas de la subjetificación en términos de la relación entre las tecnologías para el gobierno de la conducta y los dispositivos intelectuales, corporales y éticos que estructuran la relación del ser consigo mismo en diferentes momentos y lugares. Desarrollo este argumento con mayor profundidad en Rose (1996).

encontrará un examen de la forma espacial de los montajes aludidos). Un segundo ejemplo de una tecnología móvil y polivalente es la de la relación pastoral, una relación de guía espiritual entre una autoridad y cada uno de los miembros de su rebaño, que incluye técnicas como la confesión y la exposición del fuero íntimo, la ejemplaridad y el discipulado, incorporadas a la persona mediante una variedad de esquemas de examen, sospecha, revelación, desciframiento y educación de sí mismo. Como la disciplina, esta tecnología pastoral puede articularse en una serie de formas diferentes: en la relación del sacerdote y el feligrés, el terapeuta y el paciente, el asistente social y el cliente, así como en la del sujeto «educado» consigo mismo. No debemos considerar que las relaciones disciplinaria y pastoral de subjetificación se oponen histórica o éticamente: los regímenes puestos en práctica en escuelas, hospicios y prisiones incorporan ambos tipos. La insistencia en una analítica de las tecnologías humanas es tal vez uno de los rasgos más distintivos del enfoque que propicio, un análisis que no parte de la idea de que la tecnologización de la conducta humana es maligna, sino que, antes bien, examina el modo como los seres humanos fueron a la vez capacitados y gobernados por su organización dentro de un campo tecnológico.

Autoridades

¿A quién se otorga o quién reivindica la capacidad de hablar verazmente de los hombres, de su naturaleza y sus problemas, y cuáles son las características de las verdades sobre las personas a quienes se concede esa autoridad? ¿Por medio de qué aparatos son autorizadas esas autoridades: las universidades, la maquinaria legal, las iglesias, la política? ¿Hasta qué punto depende la autoridad de la autoridad de su reivindicación de un conocimiento positivo, de la sabiduría y la virtud, de la experiencia y el juicio práctico, de la capacidad de resolver conflictos? ¿Cómo se gobiernan las propias autoridades: mediante códigos legales, el mercado, los protocolos de la burocracia, la ética

profesional? ¿Y cuál es entonces la relación entre las autoridades y quienes están sometidos a ellas: sacerdote/feligrés, médico/paciente, gerente/empleado, terapeuta/paciente...? Este hincapié en las autoridades (más que en el «poder») y en los diversos individuos, dispositivos, asociaciones, modos de pensamiento, tipos de juicio que buscan, reivindican, adquieren o reciben una autoridad, así como en la diversidad de formas de autorizar a esa autoridad, me parece, una vez más, uno de los rasgos distintivos de este tipo de investigación.

Teleologías

¿Qué formas de vida son las metas, ideales o modelos de estas diferentes prácticas de trabajo sobre las personas: el personaje profesional que ejerce una vocación con sabiduría y desapasionamiento; el guerrero viril que persigue una vida de honor a través de la puesta en riesgo calculada del cuerpo; el padre responsable que lleva una vida de prudencia y moderación; el trabajador que acepta su suerte con una docilidad fundada en la creencia en el carácter inviolable de la autoridad o una recompensa en la vida futura; la buena esposa que realiza sus tareas domésticas con tranquila eficiencia y humildad; el individuo emprendedor que porfía en busca de mejoras materiales de la «calidad de vida»; el amante apasionado diestro en las artes del placer...? ¿Qué códigos de conocimiento apoyan estos ideales, y a qué valoración ética se vinculan? Contra quienes sugieren que en cualquier cultura específica predomina un único modelo de la persona, es importante destacar la heterogeneidad y especificidad de los ideales o modelos de la individualidad desplegados en diferentes prácticas, y su articulación con respecto a problemas y soluciones específicas concernientes a la conducta humana. Creo que sólo desde este punto de vista se puede identificar la singularidad de los intentos programáticos de establecer un único modelo del individuo como ideal ético en una serie de ámbitos y prácticas diferentes. Por ejemplo, las sectas puritanas analizadas por Weber te-

nían la poco común actitud de tratar de garantizar que el modo de comportamiento individual en términos de sobriedad, deber, modestia, personalidad, etc., se aplicara a prácticas tan diversas como el disfrute de entretenimientos populares, el trabajo y la conducta en el hogar. En nuestros propios días, tanto la economía, en la forma de un modelo de racionalidad económica, como la psicología, en la forma de un modelo del individuo psicológico, sirvieron de base a intentos similares de unificación de la conducción de la vida en un solo modelo de subjetividad apropiada. Pero la unificación de la subjetificación debe verse como un objetivo de programas específicos o un supuesto previo de estilos específicos de pensamiento, y no como un rasgo de las culturas humanas.

Estrategias

¿Cómo se vinculan estos procedimientos para regular las capacidades de las personas a objetivos morales, sociales o políticos más amplios concernientes a los rasgos deseables e indeseables de las poblaciones, la mano de obra, la familia, la sociedad, etc.? En este punto son de especial importancia las divisiones y relaciones establecidas entre las modalidades para el gobierno de la conducta a las cuales se otorga el status de «políticas» y las concretadas por medio de formas de autoridad y aparato consideradas no políticas, ya se trate del conocimiento técnico de peritos, el conocimiento judicial de los tribunales, el conocimiento organizacional de los gerentes o los conocimientos «naturales» de la familia y la madre. En estas racionalidades de gobierno autocalificadas de «liberales» es típica la delimitación simultánea de la esfera de lo político con referencia al derecho de otros dominios —el mercado, la sociedad civil y la familia son los tres más comúnmente mencionados— y la invención de una serie de técnicas que suelen tratar de influir en los sucesos de estos dominios sin quebrantar su autonomía. Por esta razón, los conocimientos y formas de pericia técnica concernientes a las características internas de los dominios que deben regirse cobran

particular importancia en las estrategias y programas liberales de gobierno, puesto que esos dominios no deben ser «dominados» por la regla, sino que es preciso conocerlos, entenderlos y relacionarse con ellos de manera tal que los hechos ocurridos en su interior —la productividad y las condiciones del comercio, las actividades de las asociaciones civiles, las formas de criar a los niños y organizar las relaciones conyugales y el apoyo económico dentro de la casa— respalden los objetivos políticos en vez de oponerse a ellos.[6] En el caso que discutimos aquí, las características de las personas, en su calidad de «individuos libres» de quienes dependen la legitimidad política y la funcionalidad del liberalismo, cobran una significación particular. Tal vez podríamos decir que el campo estratégico general de todos los programas de gobierno autodenominados liberales fue definido por el problema de cómo puedan gobernarse a los individuos libres con el fin de que lleven apropiadamente su libertad a la práctica.

El gobierno de los otros y el gobierno de uno mismo

Cada una de estas direcciones de la investigación está inspirada, en gran medida, por los escritos de Michel Foucault. En particular, se originan, desde luego, en sus sugerencias concernientes a una genealogía de las artes del gobierno —en las cuales se considera en términos generales que el gobierno abarca todos los programas y estrategias

[6] No quiero sugerir con ello, por supuesto, que el conocimiento y la pericia técnica no desempeñan un papel crucial en los regímenes no liberales para el gobierno de la conducta; no hay más que pensar en el papel de médicos y administradores en la organización de los programas de exterminio masivo en la Alemania nazi, el de los trabajadores del partido en las relaciones pastorales de los Estados de Europa oriental antes de su «democratización», o el de los peritos planificadores en regímenes de planificación centralizada como el GOSPLAN en la URSS. Sin embargo, las relaciones entre las formas de conocimiento y práctica designadas como políticas y las que reivindican una aprehensión no política de sus objetos eran diferentes en cada caso.

más o menos racionalizados para «la conducción de la conducta»— y su concepción de la gubernamentalidad, referida al surgimiento de racionalidades políticas, o mentalidades de la autoridad, en que esta tiene que ver con el manejo calculado de los asuntos de cada uno y de todos con el fin de alcanzar ciertos objetivos deseables (Foucault, 1991; véase la discusión de la noción de gobierno en Gordon, 1991). El gobierno no indica aquí una teoría sino, antes bien, cierta perspectiva desde la cual podríamos hacer inteligible la diversidad de los intentos de distintos tipos de autoridades para influir sobre las acciones de los otros en relación con objetivos de prosperidad nacional, armonía, virtud, productividad, orden social, disciplina, emancipación, autorrealización, etc. Y esta perspectiva también es importante porque nos alerta sobre el hecho de que las estrategias para la conducción de la conducta actúan con mucha frecuencia tratando de modelar lo que Foucault denominó igualmente «tecnologías del yo»: «mecanismos autodirectivos» o el modo como los individuos se experimentan, entienden, juzgan y conducen (Foucault, 1986*a*, 1986*b*, 1988). Las tecnologías del yo asumen la forma de la elaboración de ciertas técnicas para conducir la relación con uno mismo; exigen, por ejemplo, que uno se conozca epistemológicamente (conócete a ti mismo), despóticamente (sé amo de ti mismo) o de otras maneras (preocúpate por ti mismo). Se encarnan en prácticas técnicas específicas (confesión, escritura de un diario, discusión grupal, el programa de doce pasos de Alcohólicos Anónimos). Y siempre se practican bajo la autoridad real o imaginada de algún sistema de verdad y de algún individuo autorizado, ya sean teológicos y sacerdotales, psicológicos y terapéuticos o disciplinarios y tutelares.

A partir de estas consideraciones se plantea una serie de cuestiones.

La primera concierne a la ética misma. En sus últimos escritos, Foucault utilizó el concepto de «ética» como una designación general para sus investigaciones sobre la genealogía de nuestras formas presentes de «inquietud» de sí (Foucault, 1979, 1986*a*, 1986*b*; cf. Minson, 1993). Las prácticas éticas, para él, se distinguían del dominio de la

moralidad en el hecho de que los sistemas morales son, en líneas generales, sistemas de conminación y prohibición —harás esto o no harás aquello— y se enuncian las más de las veces con referencia a algún código relativamente formalizado. La ética, por su parte, se refiere al ámbito del consejo práctico sobre cómo debe uno preocuparse por sí mismo, erigirse en el sujeto de la solicitud y la atención, conducirse en el mundo de su propia existencia cotidiana. Distintos períodos culturales, sostenía Foucault, difirieron en el peso respectivo que sus prácticas para la regulación de la conducta atribuían a las conminaciones morales codificadas y los repertorios prácticos de asesoramiento ético. Sin embargo, se podría llevar a cabo una genealogía de nuestro régimen ético contemporáneo que, sugería Foucault, alentara a los seres humanos a relacionarse consigo mismos como sujetos de una «sexualidad» y les prescribiera «conocerse a sí mismos» a través de una hermenéutica del yo, los conminara a explorar, descubrir, revelar y vivir a la luz de los deseos que comprenden nuestra verdad. Dicha genealogía trastornaría la apariencia de ilustración que envuelve aquel régimen, al examinar la incorporación de ciertas formas de práctica espiritual que podían encontrarse en la ética griega, romana y cristiana primitiva al poder sacerdotal y más tarde a los procedimientos de tipo educativo, médico y psicológico (Foucault, 1986*a*, pág. 11).

Es evidente que el enfoque que antes esbocé sacó buen partido de los argumentos de Foucault sobre estas cuestiones. Sin embargo, me gustaría desarrollar este argumento en una serie de aspectos. Primero, como se señaló en otra parte, la noción de «técnicas del yo» puede ser un tanto engañosa. El yo no constituye el objeto transhistórico de las técnicas para ser humanos sino apenas un modo prescripto a los hombres para entenderse y relacionarse consigo mismos (Hadot, 1992). En diferentes prácticas, estas relaciones se forjan en términos de individualidad, carácter, constitución, reputación, personalidad y cosas por el estilo, que no son meramente *diferentes versiones* de un yo ni *equivalen* a un yo. Además, la determinación de si la relación contemporánea con nosotros mismos —intros-

pección, autoexploración, autorrealización, etc.— adopta efectivamente el tópico de la sexualidad y el deseo como su punto de apoyo debe seguir siendo una cuestión abierta para la investigación histórica. En otro lugar sugerí que el mismo yo se convirtió en objeto de valoración, un régimen de subjetificación en el cual el deseo quedó liberado de su dependencia de la ley de una sexualidad interna, para transformarse en una diversidad de pasiones centradas en el descubrimiento y la realización de la identidad de ese yo (Rose, 1989).

Me gustaría señalar, por otra parte, la necesidad de extender un análisis de las relaciones entre gobierno y subjetificación más allá del campo de la ética, si con ello nos referimos a todos los estilos de relacionarse consigo mismo que se estructuran mediante las divisiones de la verdad y la falsedad, lo permitido y lo prohibido. También es preciso examinar el gobierno de esta relación a lo largo de algunos otros ejes.

Uno de ellos concierne al intento de inculcar cierta relación consigo mismo por medio de transformaciones de las «mentalidades» o lo que podríamos denominar «técnicas intelectuales»: lectura, memoria, escritura, conocimiento de las operaciones aritméticas, etc. (en Eisenstein, 1979, y Goody y Watt, 1963, se encontrarán algunos ejemplos muy ilustrativos). Por ejemplo, en el transcurso del siglo XIX presenciamos, especialmente en Europa y Estados Unidos, el desarrollo de una multitud de proyectos para la transformación del intelecto al servicio de objetivos particulares, cada uno de los cuales procura prescribir una relación específica con el yo a través de la incorporación de ciertas capacidades de lectura, escritura y cálculo. Un ejemplo sería en este caso el modo como, en las últimas décadas del siglo XIX, los educadores republicanos promovieron en Estados Unidos el conocimiento de las operaciones aritméticas, en particular las capacidades numéricas que, según sostenían, se verían facilitadas por la adopción del sistema decimal, a fin de generar un tipo específico de relación consigo mismos y el mundo en quienes contaran con ese bagaje. Un yo conocedor de las operaciones aritméticas sería un yo calculador, que establece-

ría una relación prudente con el futuro, la confección de presupuestos, el comercio, la política y la conducción de la vida en general (Cline-Cohen, 1982, págs. 148-9).

Un segundo eje se referiría a las corporalidades o técnicas corporales. Desde luego, los antropólogos y otros aludieron a la forja cultural de los cuerpos: comportamiento, expresión de la emoción y cosas por el estilo en cuanto difieren de cultura en cultura y, dentro de cada una de ellas, entre géneros, edades, grupos de status, etc. Marcel Mauss proporciona la explicación clásica, según la cual el cuerpo, como instrumento técnico, se organiza de diferente manera en diferentes culturas: distintas maneras de caminar, sentarse, cavar, marchar, etc. (Mauss, 1979; cf. Bourdieu, 1977). Sin embargo, una genealogía de la subjetificación no se interesa en el problema general de la relatividad cultural de las capacidades corporales, sino en los diferentes regímenes corpóreos que se idearon e incorporaron a intentos racionalizados de prescribir una relación específica con el yo y los otros. Norbert Elias dio muchos y muy instructivos ejemplos de la prescripción de códigos explícitos de conducta corporal —modales, etiqueta y el autocontrol de las funciones y acciones del cuerpo— a los individuos que ocupaban diferentes posiciones dentro del aparato de la corte (Elias, 1983; cf. Elias, 1978; Osborne, 1996). Los estudios del propio Foucault sobre el hospicio y la prisión exploran programas en los cuales el disciplinamiento del cuerpo del individuo patológico no sólo implicaba la inserción de ese cuerpo en un régimen externo de vigilancia jerárquica y juicio normalizador, y su imbricación en un régimen molecular que gobernaba el movimiento en el tiempo y el espacio, sino que también procuraba prescribir una relación interna entre el individuo patológico y su cuerpo, en la cual el comportamiento corporal manifestara y mantuviera cierto dominio disciplinado ejercido por la persona sobre sí misma (Foucault, 1967, 1977; véase también Smith, 1992, donde se encontrará una historia del concepto de «inhibición» y su relación con la manifestación de constancia y autodominio mediante el ejercicio del control corporal). Una relación análoga con el cuerpo, aunque sustantivamente muy diferente, fue un elemento

clave en la autoconstrucción de cierto personaje estético en la Europa decimonónica, incorporado a algunos estilos de vestimenta pero también al cultivo de determinadas técnicas corporales como la natación, que producirían y desplegarían una relación específica con lo natural (Sprawson, 1992). Los historiadores del género han comenzado a analizar el vínculo histórico entre el desempeño adecuado de la identidad sexual y la inculcación de ciertos regímenes del cuerpo (Butler, 1990). Algunas formas de mantenerse, caminar, correr, sostener la cabeza y manejar los miembros no son meramente relativas a la cultura o adquiridas a través de la socialización de género, sino que se trata de regímenes del cuerpo que procuran subjetificar en términos de cierta verdad de género, inscribiendo una determinada relación consigo mismo en un régimen corpóreo: prescripto, racionalizado y enseñado en manuales de consejos, etiqueta y modales, e impuesto tanto por sanciones como por seducciones.

Estos comentarios deberían decirnos algo sobre la heterogeneidad de los lazos entre el gobierno de los otros y el gobierno del yo. Es importante destacar otros dos aspectos de esa heterogeneidad. El primero concierne a la diversidad de modos como se prescribe cierta relación consigo mismo. Existe la tentación de hacer hincapié en los elementos de autodominio y las restricciones por encima de los deseos e instintos que entrañan muchos regímenes de subjetificación: la conminación a controlar o civilizar una naturaleza interna excesiva. Es indudable que podemos ver este tema en muchos debates decimonónicos sobre la ética y el carácter tanto para el orden imperante como en las clases trabajadoras respetables: un paradójico «despotismo del yo» en el corazón de las doctrinas liberales de la libertad del sujeto (extraigo esta formulación de Valverde, 1996). Pero existen muchos otros modos de establecer esa relación consigo mismo y, aun dentro del ejercicio del dominio, una variedad de configuraciones mediante las cuales uno puede ser alentado a dominarse. El dominio de la propia voluntad para ponerla al servicio del carácter por medio de la inculcación de hábitos y rituales de renunciamiento, prudencia y previsión, por ejem-

plo, es diferente del dominio del deseo poniendo de relieve sus raíces a través de una hermenéutica reflexiva, a fin de liberarse de las consecuencias autodestructivas de la represión, la proyección y la identificación.

Además, la forma misma de la relación puede variar. Puede ser una relación de conocimiento, como en la exhortación «conócete a ti mismo», que Foucault remonta a la confesión cristiana y encuentra contemporáneamente en las técnicas de la psicoterapia: aquí, no es la introspección pura la que proporciona de modo inevitable los códigos de conocimiento, sino la traducción de nuestra propia introspección en un vocabulario específico de sentimientos, creencias, pasiones, deseos, valores o lo que fuere, según un código explicativo particular derivado de alguna fuente de autoridad. O puede ser una relación de preocupación y solicitud, como en los proyectos contemporáneos para el cuidado del yo, según los cuales este debe ser alimentado, protegido, salvaguardado por regímenes de dieta, la minimización del estrés y la elevación de la autoestima. También la relación con la autoridad puede variar. Considérense, por ejemplo, algunas de las cambiantes configuraciones de la autoridad en el gobierno de la locura y la salud mental: la relación de dominio que se ejercía entre el médico del hospicio y el loco en la medicina moral de fines del siglo XVIII; la relación de disciplina y autoridad institucional existente entre el médico del hospicio del siglo XIX y el interno; la relación pedagógica vigente entre los higienistas mentales de la primera mitad del siglo XX y los niños y padres, alumnos y docentes, trabajadores y gerentes, generales y soldados sobre quienes procuraban influir, y la relación de seducción, conversión y ejemplaridad que existe hoy entre el psicoterapeuta y su cliente.

Como se desprenderá con claridad de la anterior discusión, si bien las relaciones consigo mismo prescriptas en cualquier momento histórico pueden asemejarse en diversos aspectos —por ejemplo, la noción victoriana de carácter estaba ampliamente difundida en muchas prácticas diferentes—, las investigaciones empíricas deberían determinar hasta qué punto es así. No se trata, por lo tanto, de contar una historia general de la idea de persona o

yo, sino de describir las formas técnicas asignadas a la relación consigo mismo en varias prácticas: legal, militar, industrial, familiar, económica. Y aun dentro de cada práctica, debe suponerse que la heterogeneidad es más común que la homogeneidad; considérense, por ejemplo, las muy diferentes configuraciones de la individualidad en el aparato jurídico en cualquier momento determinado, la diferencia entre la noción de status y reputación tal como funcionaba en los procesos civiles durante el siglo XIX y la elaboración simultánea de una nueva relación con el transgresor de la ley como una personalidad patológica en los juzgados criminales y el sistema penitenciario (Pasquino, 1991).

Si nuestro presente está marcado por cierta nivelación de estas diferencias, de modo que los supuestos previos relativos a los seres humanos en distintas prácticas muestran cierto aire de familia —los hombres como sujetos de autonomía, dotados de una psicología con aspiraciones a la autorrealización y de la capacidad real o potencial de manejar su vida como una especie de empresa de sí mismos—, este es precisamente, pues, el punto de partida para una investigación genealógica. ¿Cómo se estableció este régimen del yo, en qué condiciones y en relación con qué demandas y formas de autoridad? En los últimos cien años presenciamos, por cierto, una proliferación de conocimientos técnicos de la conducta humana: economistas, gerentes, contadores, abogados, consejeros, terapeutas, médicos, antropólogos, politólogos, expertos en política social y otros por el estilo. Pero a mi juicio la «unificación» de los regímenes de subjetificación tiene mucho que ver con el ascenso de una forma específica de conocimiento técnico positivo del ser humano: la de las disciplinas psi y su «generosidad». Al hablar de «generosidad» me refiero a que, contrariamente a las concepciones convencionales de la exclusividad del conocimiento profesional, los psi lo «regalaron» alegre e incluso ávidamente: prestaron sus vocabularios, explicaciones y tipos de juicio a otros grupos profesionales y los instalaron en sus clientes (Rose, 1992*b*). Las disciplinas psi, en parte como consecuencia de su heterogeneidad y falta de un paradigma único, adquirieron una

singular capacidad de penetración en las prácticas para la conducción de la conducta. Lograron proporcionar a profesionales de diferentes ámbitos una diversidad de modelos de individualidad y recetas para la acción respecto del gobierno de las personas. Su poder se incrementó gracias a su capacidad de complementar estas cualidades viables con una legitimidad derivada de sus alegaciones de contar la verdad sobre los seres humanos. Se difundieron aún más debido a su fácil traducción en programas para remodelar los mecanismos autodirectivos de los individuos. Es cierto, desde luego, que públicamente no se tiene una alta estima por las disciplinas psi, y quienes las ejercen suelen ser objeto de burlas. Pero esto no debe confundirnos: hoy es imposible concebir la individualidad, experimentar la propia o la de otro o gobernarse a sí mismo o gobernar a otros sin el recurso al «psi».

Permítanme volver a la cuestión de la diversidad de los regímenes de subjetificación. Otra dimensión de la heterogeneidad surge del hecho de que las maneras de gobernar a los otros están vinculadas no sólo a la subjetificación de los gobernados, sino también a la de quienes han de gobernar la conducta. Así, Foucault sostiene que en Grecia la problematización del sexo entre hombres se vinculaba a la exigencia de que quien ejercía autoridad sobre otros fuera antes capaz de dominar sus pasiones y apetitos, porque uno sólo era competente para gobernar a los otros si no era esclavo de sí mismo (Foucault, 1988, págs. 6-7; cf. Minson, 1993, págs. 20-1). Peter Brown alude al trabajo exigido a un joven de las clases privilegiadas del Imperio Romano del siglo II, a quien se aconsejaba erradicar de sí mismo todos los aspectos de «suavidad» y «afeminamiento» —en su modo de caminar, las cadencias de su discurso, su autocontrol—, a fin de mostrarse capaz de ejercer la autoridad sobre otros (Brown, 1989, pág. 11). Gerhard Oestreich sugiere que el resurgimiento de la ética estoica en la Europa de los siglos XVII y XVIII fue una respuesta a la crítica de la autoridad osificada y corrupta: las virtudes del amor, la confianza, la reputación, la gentileza, las facultades espirituales, el respeto por la justicia y otras similares se convertirían en los medios para que las

autoridades se renovaran (Oestreich, 1982, pág. 87). Stephan Collini describió las novedosas maneras utilizadas por las clases intelectuales victorianas para problematizarse en términos de cualidades como la constancia y el altruismo: una angustia permanente con respecto a la endeblez de su voluntad los forzaba a interrogarse, y encontraban en ciertas formas de trabajo social y filantrópico un antídoto a la duda de sí mismos (Collini, 1991, analizado en Osborne, 1996). Si bien estos mismos intelectuales victorianos problematizaban toda clase de aspectos de la vida social en términos de carácter moral, amenazas al carácter, debilidad de carácter y necesidad de promover el buen carácter, y sostenían que las virtudes de este —confianza en sí mismo, sobriedad, independencia, refrenamiento, respetabilidad, autosuperación— debían inculcarse en los otros mediante las acciones positivas del Estado y el estadista, se erigían en sujetos de un trabajo ético conexo pero un tanto diferente (Collini, 1979, pág. 29 y sigs.). De manera similar, a lo largo de todo el siglo XIX constatamos la aparición de programas muy novedosos para la reforma de la autoridad secular dentro de la función pública, el aparato del gobierno colonial y las organizaciones de la industria y la política, donde los personajes del funcionario público, el burócrata y el gobernador colonial se convertirían en blanco de todo un nuevo régimen ético de desinterés, justicia, respeto por las normas, distinción entre el desempeño del cargo y las pasiones privadas y mucho más (Weber, 1978; cf. Hunter, 1993*a*, *b*, *c*; Minson, 1993; Du Gay, 1994; Osborne, 1994). Y, desde luego, muchos de quienes estaban sujetos al gobierno de estas autoridades —funcionarios indígenas en las colonias, amas de casa de las clases respetables, padres, maestros, trabajadores, institutrices— eran convocados a cumplir su papel en la constitución de otros y a inculcar en ellos cierta relación consigo mismos.

Desde esta perspectiva, no sorprende que los seres humanos se descubran a menudo oponiendo resistencia a las formas de «individualidad» que se les prescribe adoptar. La «resistencia» —si con ello aludimos a la oposición a un régimen particular para la conducción de la propia con-

ducta— no exige ninguna teoría de la agencia. No necesita una descripción de las fuerzas intrínsecas en cada ser humano que ama la libertad, procura realzar sus propias facultades o capacidades o lucha por la emancipación, que son previas a las demandas de civilización y disciplina y están en conflicto con ellas. No necesitamos una teoría de la agencia para explicar la resistencia, así como no necesitamos una epistemología para explicar la producción de efectos de verdad. Los seres humanos no son los sujetos unificados de un régimen coherente de dominación que produce personas tal como las sueña. Al contrario, viven su vida en un constante movimiento a través de diferentes prácticas que los tratan de diferentes maneras. Esas prácticas abordan a las personas, las presuponen y actúan sobre ellas como si fueran diferentes tipos de seres humanos. Las técnicas de relación consigo mismo como un sujeto con capacidades únicas y digno de respeto chocan contra las prácticas de relación consigo mismo como blanco de la disciplina, el deber y la docilidad. La exigencia humanista de que uno se descifre en términos de la autenticidad de sus actos choca contra la demanda política o institucional de que se guíe por la responsabilidad colectiva de la toma de decisiones organizativas, aun cuando se oponga personalmente a ella. La exigencia ética de sufrir las aflicciones en silencio y encontrar una forma de «seguir adelante» se considera problemática desde la perspectiva de una ética pasional que obliga a la persona a revelarse en términos de un vocabulario específico de emociones y sentimientos.

Así, la existencia de la impugnación, el conflicto y la oposición en las prácticas rectoras de la conducta de las personas no es una sorpresa y no exige recurrir a las cualidades particulares de la agencia humana, excepto en el sentido mínimo de que el ser humano, como todo lo demás, excede todos los intentos de pensarlo, por la sencilla razón de que, si bien es necesariamente pensado, no existe en la forma de pensamiento.[7] De tal modo, en cualquier

[7] No es este el lugar adecuado para fundamentar esta observación; permítaseme entonces afirmar únicamente que sólo los racionalistas o los creyentes en Dios imaginan que la «realidad» existe en las formas

ámbito o lugar, los humanos ponen los programas pensados con un fin al servicio de otros. Una manera de relacionarse consigo mismo entra en conflicto con otras. Por ejemplo, los psicólogos, los reformadores administrativos, los sindicatos y los trabajadores recurrieron al vocabulario de la psicología humanista para hacer una crítica de las prácticas gerenciales basadas en una comprensión psicofisiológica o disciplinaria de las personas. En las últimas dos décadas, los reformadores de los procedimientos de la seguridad social y la medicina opusieron el concepto de que los seres humanos son sujetos de derecho a las prácticas que los presuponen como sujetos de atención. De este complejo y discutido campo de oposiciones, alianzas y disparidades de regímenes de subjetificación proceden acusaciones de inhumanidad, críticas, exigencias de reforma, programas alternativos y la invención de nuevos regímenes de subjetificación.

Designar como «resistencia» algunas de las dimensiones de esos conflictos es en sí mismo adoptar una perspectiva: nunca puede dejar de ser una cuestión de juicio. Es infructuoso quejarse aquí de que esa perspectiva no nos da cabida en la elaboración de la crítica ética y la evaluación de las posiciones éticas; la historia de todos los intentos de fundar la ética que sí apelan a algún garante trascendental es suficientemente simple: no pueden zanjar los conflictos en torno de los regímenes de la persona, sino ocupar meramente una posición más dentro del campo de la disputa (MacIntyre, 1981).

---

discursivas a las cuales tiene acceso el pensamiento. Esta no es una cuestión que deba abordarse dando nueva vida a los viejos debates sobre la distinción entre el conocimiento del mundo «natural» y el del mundo «social»; significa meramente aceptar que así debe ser, a menos que uno crea en algún poder trascendental que forjó de tal modo el pensamiento humano que este es homólogo con el que él piensa. Tampoco significa reeditar el antiguo problema de la epistemología, que plantea una divisoria inefable entre el pensamiento y su objeto, y luego se pregunta perpleja cómo se puede «representar» al otro. Antes bien, acaso habría que decir que el pensamiento constituye lo real, pero no como «realización» del pensamiento.

Pero puede plantearse la pregunta: ¿los tipos de fenómenos que he analizado no deben su interés al hecho de que nos producen como seres humanos con una clase de*terminada de subjetividad? Ese es, en efecto, el camino* seguido por muchos entre quienes investigaron estas cuestiones, desde Norbert Elias hasta las teóricas feministas contemporáneas que se apoyan en el psicoanálisis para explicar cómo ciertas prácticas del yo se inscriben en el cuerpo y el alma del sujeto de género (por ejemplo, Butler, 1993; Probyn, 1993). Algunos de los partidarios de ese camino lo consideran carente de problemas. Elias, por ejemplo, no dudó que los seres humanos eran un tipo de criaturas habitadas por una psicodinámica psicoanalítica, que serviría de base material para la inscripción de la civilidad en el alma del sujeto social (Elias, 1978). Ya he señalado que esa concepción es paradójica, porque nos exige adoptar un modo particular de comprensión del ser humano —forjado a fines del siglo XIX— como fundamento de una investigación de la historicidad del hecho de ser humanos. Muchos otros sostienen la necesidad de internarse por ese camino si se pretende evitar representar al ser humano como el mero objeto pasivo e interminablemente maleable de los procesos históricos, y se quiere disponer de una descripción de la agencia y la resistencia y estar en condiciones de encontrar un lugar donde situarse a fin de evaluar un régimen de la individualidad por encima de otro (en Fraser, 1989, se hallará un ejemplo de este argumento). He sugerido que no se necesita ninguna teoría semejante para explicar el conflicto y la disputa, y el fundamento ético estable aparentemente provisto por cualquier teoría de la naturaleza de los seres humanos es ilusorio: la única alternativa es entrar en un debate que no puede cerrarse con el recurso a la naturaleza del ser humano como sujeto de derechos, libertad, autonomía o lo que fuere. ¿Es posible, entonces, escribir una genealogía de la subjetificación sin una metapsicología? Yo creo que sí.

Esa genealogía, a mi entender, sólo requiere una concepción mínima, débil o tenue, del material humano sobre

el cual escribe la historia (Patton, 1994). No nos interesa aquí la construcción social o histórica de «la persona» o el relato del nacimiento de la «identidad moderna del yo». Nuestro interés apunta a la diversidad de estrategias y tácticas de subjetificación que se produjeron y desplegaron en distintas prácticas y diferentes momentos, y en relación con diferentes clasificaciones y diferenciaciones de las personas. Aquí, el ser humano no es una entidad con una historia, sino el blanco de una multiplicidad de tipos de trabajo, más semejante a una latitud o una longitud en la cual se entrecruzan diferentes vectores de distintas velocidades. La «interioridad» que tantos se sienten obligados a diagnosticar no es la de un sistema psicológico, sino la de una superficie discontinua, una especie de plegamiento de la exterioridad.

Extraigo sin excesivo rigor esta noción de pliegue de la obra de Gilles Deleuze (1988, 1990, 1992; cf. Probyn, 1993, pág. 128 y sigs.). El concepto de pliegue o doblez sugiere un modo de pensar al ser humano sin postular ninguna interioridad esencial y, en consecuencia, sin atarse a una versión particular de la ley de esta interioridad, cuya historia procuramos perturbar y diagnosticar. El pliegue indica una relación sin un interior esencial, en la cual el «adentro» es simplemente el plegamiento de un exterior. Estamos familiarizados con la idea de que ciertos aspectos del cuerpo en los que solemos pensar como partes de su interioridad —el tracto digestivo, los pulmones— no son más que la invaginación de un afuera. Esto no impide valorarlos en términos de una imagen del cuerpo aparentemente inmutable tomada como norma para la percepción de los contornos y límites de nuestra corporalidad. Tal vez podríamos pensar entonces en la aprehensión que los modos de subjetificación tienen de los seres humanos en términos de un plegamiento semejante. Los pliegues incorporan sin totalizar, internalizan sin unificar, reúnen discontinuamente en la forma de dobleces que constituyen superficies, espacios, flujos y relaciones.

Dentro de una genealogía de la subjetificación, lo plegado sería cualquier cosa que pudiese adquirir autoridad: mandatos, consejos, técnicas, pequeños hábitos mentales

y emocionales, una serie de rutinas y normas para ser humanos; los instrumentos por medio de los cuales el ser se constituye en diferentes prácticas y relaciones. Esos plegamientos se afianzan parcialmente, en la medida en que los seres humanos llegan a imaginarse como los sujetos de una biografía, a utilizar ciertas «artes de la memoria» a fin de hacerla estable, a emplear determinados vocabularios y explicaciones para que les resulte inteligible. Sin embargo, esto pone al descubierto los límites de la metáfora del pliegue. En efecto, las líneas de estos pliegues no recorren un dominio coextenso con los límites carnales del individuo humano. El ser humano es emplazado, representado a través de un régimen de dispositivos, miradas, técnicas que se extienden más allá de los límites de la carne, hacia espacios y montajes. El recuerdo de la propia biografía no es una simple capacidad psicológica, sino que se organiza gracias a los rituales de la narración, apoyados por artefactos como los álbumes de fotografías y otros similares. Los regímenes de la burocracia no son procedimientos meramente éticos encerrados en los pliegues del espíritu, sino que ocupan una matriz de oficinas, archivos, máquinas de escribir, hábitos de fijación de horarios, repertorios conversacionales, técnicas de anotación. Los regímenes de la pasión no son simples pliegues afectivos en el alma, sino que se representan en ciertos espacios aislados o valorados, mediante un equipamiento sensualizado de camas, colgaduras y sedas, rutinas de vestirse y desvestirse, dispositivos estetizados de música y luz, regímenes de división del tiempo, etcétera (Ranum, 1989).

De tal modo, podríamos contraponer una *espacialización* del ser a su narrativización, emprendida por sociólogos y filósofos de la modernidad y la posmodernidad. Aludimos con ello a la necesidad de hacer al ser inteligible en términos de la localización de rutinas, hábitos y técnicas dentro de ámbitos específicos de acción y valor: bibliotecas y estudios; dormitorios y casas de baños; tribunales y aulas; consultorios y museos, mercados y grandes tiendas. Los cinco volúmenes de la *Historia de la vida privada*, compilados bajo la dirección general de Philippe Ariès y Georges Duby, aportan abundantes ejemplos ilustrativos

de que nuevas capacidades humanas como los estilos de escritura o sexualidad dependen de formas específicas de organización espacial del hábitat humano y les dan origen (Veyne, 1987; Duby, 1988; Chartier, 1989; Perrot, 1990; Prost y Vincent, 1991). Sin embargo, lo que ha llegado a denominarse «vida privada» no tiene privilegio alguno para el emplazamiento de regímenes de subjetificación: el sujeto moderno se vio en la necesidad de identificar su subjetividad tanto en la fábrica como en la cocina, en las fuerzas armadas como en el estudio, en la oficina como en el dormitorio. A la linealidad, unidireccionalidad e irreversibilidad aparentes del tiempo podemos contraponer la multiplicidad de lugares, planos y prácticas. Y en cada uno de estos espacios se activan repertorios de conducta que no están limitados por la piel humana ni contenidos en forma estable en el interior del individuo: son, antes bien, redes de tensión a través de un espacio que confiere a los seres humanos capacidades y poderes en la medida en que pueden alcanzarlos en ensamblajes híbridos de conocimientos, instrumentos, vocabularios, sistemas de juicio y artefactos técnicos.

En este sentido, una genealogía de la subjetificación debe pensar al ser humano como una especie de maquinación, un híbrido de carne, conocimiento, pasión y técnica (Haraway, 1991). Una de las características de nuestro régimen actual del yo es una manera de reflexionar y actuar sobre todos estos distintos dominios, prácticas y ensamblajes en términos de una «personalidad» unificada que debe revelarse, descubrirse o trabajarse en cada uno: una maquinación del yo que hoy constituye el horizonte de lo pensable. Pero una maquinación que es preciso reconocer como régimen específico de subjetificación de origen reciente; y la meta de una genealogía de la subjetificación es perturbarlo lo suficiente para poner al descubierto la fragilidad de las líneas que lo constituyeron y lo mantienen en su lugar.

La subjetificación hoy: ¿una nueva configuración?

Quienes hacen hincapié en los rasgos «posmodernos» de nuestro presente sugieren que la subjetividad tiene hoy características distintivas y novedosas como la incertidumbre, la reflexividad, el autoexamen, la fragmentación y la diversidad. Desde la perspectiva que esbocé en estas páginas, los interrogantes sobre nosotros mismos y nuestro presente deben plantearse de una manera un tanto diferente. ¿Presenciamos una transformación de la ontología mediante la cual nos pensamos, una mutación de las técnicas a través de las que nos conducimos, una reconfiguración de las relaciones de autoridad por cuyo intermedio nos dividimos e identificamos como determinados tipos de personas, ponemos en juego ciertos tipos de interés en relación con nosotros mismos, somos gobernados y nos gobernamos como seres humanos de una clase particular? La diversidad de autoridades del yo en nuestro presente, la pluralización de códigos morales, la atenuación aparente de los lazos entre el gobierno político y la regulación de la conducta, la heterogeneidad de las formas de vida, la valoración de las elecciones y la libertad en la construcción de un estilo de vida, la celebración simultánea de la individualidad y la proliferación de técnicas de identificación y segmentación grupales, ¿señalan el surgimiento, en nuestros días, de nuevos modos de subjetificación?

Mi objetivo en este capítulo consistió en sugerir que las investigaciones de esas cuestiones deberían interesarse en la intersección de las prácticas para el gobierno de los otros y las prácticas para el gobierno del yo. No es este el lugar apropiado para explorarlas en detalle; permítanme, no obstante, plantear algunas observaciones como conclusión.

Autonomía, libertad, elección, autenticidad, empresa, estilo de vida: este nuevo vocabulario ético no debe ser ridiculizado con aristocrático desdén ni interpretado como el signo del malestar cultural o de la muerte de Dios, sino entenderse en términos de nuevas racionalidades de gobierno y nuevas tecnologías para la conducción de la con-

ducta (Rose, 1992*b*; cf. Rieff, 1966, 1987). En toda una serie de ámbitos diferentes —no sólo la sexualidad, la dieta o la promoción de bienes y servicios para el consumo, sino también en el trabajo y la construcción de sujetos políticos—, se presume que la persona es un agente activo, deseoso de ejercer una responsabilidad informada, autónoma y secular con respecto a su propio destino. El lenguaje de la autonomía, la identidad, la autorrealización y la búsqueda de la satisfacción forma una grilla de ideales regulatorios, que no componen un espacio cultural amorfo sino que atraviesan el consultorio del médico, la planta fabril y la oficina del gerente de personal y organizan programas tan diversos como los destinados a la capacitación de los jóvenes desocupados y los de la competencia electoral entre los partidos políticos.

Un análisis crítico de estos nuevos vocabularios éticos y su inscripción gubernamental podría examinar cómo establecen nuevas «prácticas divisorias» dentro de los sujetos y entre ellos. Así, el lenguaje de la autopromoción responsable se vincula a una nueva percepción de quienes están al margen de la civilidad: los excluidos o marginados que, por voluntad, incapacidad o ignorancia, no pueden o no quieren ejercer esa responsabilidad. Por un lado, las patologías se reindividualizan, se apartan de una determinación «social» para incluirse en un orden moral, y sirven así de base a nuevas y más duras estrategias de vigilancia y control de quienes, después de todo, tienen en sus propias manos la responsabilidad de su destino; en este sentido, cabe citar como ejemplo que, en el Reino Unido, el desocupado se convirtió en un «buscador de empleo» y la persona sin techo en un «durmiente desordenado». Por otro lado, estos nuevos sectores de la población quedan expuestos a nuevas formas de intervención de los expertos, que quieren reeducarlos o «habilitarlos», proporcionándoles las técnicas de planificación de la vida y conducta personal aptas para que puedan arreglárselas como sujetos autónomos, y desplegando técnicas psicológicas que van desde la capacitación en aptitudes sociales hasta las relaciones grupales.

Es importante, además, prestar atención al surgimiento de nuevas modalidades de incorporación psíquica de la autoridad, asociadas en particular a las formas psi de conocimiento técnico. Las diversas técnicas de las psicociencias —las de evaluación, clasificación y disciplina, las que producen un conocimiento de las disposiciones sociales, las que se ocupan de las motivaciones, las actitudes y los deseos— generan una multiplicidad de técnicas de intervención para la reforma de personas y grupos. Como ya señalé, las disciplinas psi proporcionan una serie de técnicas para el gobierno práctico de la conducta en ámbitos locales, y proveen profesionales de la conducta humana que ejercen su autoridad en armonía con la valoración de la subjetividad autónoma, y no en oposición a ella. Al sugerir a *quienes tienen autoridad* la forma de ejercerla en relación con un conocimiento de la naturaleza interna de *quienes están sujetos a la autoridad*, el mundo psi confiere a esta última una nueva justificación ética como una especie de actividad terapéutica.

Por otra parte, se ha configurado toda una nueva gama de autoridades de la subjetividad, que adoptan la forma de imágenes difundidas de los dilemas del yo, la conducción de sí mismo y la autoformación, ya no pertenecientes al reino de lo novelesco o la aventura, sino a las narraciones cotidianas de la «vida diaria». Este hábitat público de imágenes y relatos presupone ciertos repertorios de individualidad como *a priori* de las formas de vida que despliegan. Y se amplifica gracias a su relación con las tecnologías de la comercialización y el diseño del consumo. Esas tecnologías del consumo, en sí mismas informadas por las teorías y técnicas de las ciencias psi, propagan imágenes de conducta, en términos de nuevas relaciones entre la compra de bienes y servicios y la configuración del yo. Nuevas modalidades, técnicas e imágenes de autoformación y autoproblematización se difunden y adquieren una novedosa espacialización, según los segmentos del mercado y las elecciones de estilo de vida, y actúan de acuerdo con los objetivos de ganancia o placer, y no de bienestar nacional. Presuponen cierto tipo de libertad en aquellos cuya subjetividad ponen en juego; una libertad entendida

aquí como el deseo de cada individuo de conducir su existencia como un proyecto para la maximización de la calidad de vida. Y en una especie de jugada invertida, las tecnologías de la subjetificación mediante la publicidad y la comercialización sirven de base a todo un nuevo régimen para el gobierno de la conducta en relación con la salud, la educación y la seguridad: también estas serán prescriptas, por organismos públicos como las agencias de promoción de la salud y organizaciones privadas como las que venden seguros médicos, no como una cuestión de moralidad u obligación pública, sino al servicio de la gestión prudente de la empresa de la propia vida y la maximización de su calidad.

Por último, se puede señalar la consonancia de los cambios que he indicado con las problematizaciones revisadas del régimen político que puede calificarse de «liberal avanzado». Los programas liberales avanzados de gobierno procuran desmantelar el aparato de la seguridad social y establecer nuevas tecnologías gubernamentales: extender la racionalidad de los contratos, los consumidores y la competencia a ámbitos donde antes imperaba la lógica social; disolver las burocracias y gobernar a los profesionales «a distancia», por medio de presupuestos, auditorías, códigos y demandas de mercado, y hacer que los individuos mismos «se interesen» en su propio gobierno (Rose, 1994). Los programas liberales avanzados de gobierno presuponen la actividad de los sujetos y procuran influir en ella a fin de establecer una consonancia entre los esfuerzos de autopromoción de quienes estarán sujetos a la autoridad y los objetivos de quienes la ejercerán. Esas transformaciones fueron muy criticadas, en especial desde la izquierda. Sin embargo, la ascendencia de estas nuevas tecnologías de gobierno y su adopción por fuerzas políticas de muy distinto carácter en tantos contextos políticos nacionales diferentes tal vez indiquen que tienen una versatilidad y un vigor no advertidos por sus críticos. Ese vigor radica, al menos parcialmente, en su incesante inventiva y su aptitud para encontrar fórmulas de gobierno que permitan a los sujetos llegar a reconocerse en las prácticas que los gobiernan. Si pretendemos alcanzar un

ascendiente crítico sobre estas estrategias contemporáneas para la conducción de la conducta, tendremos que hacerlo, en parte, en virtud de investigaciones históricas que puedan perturbar y desvalorizar el régimen de subjetificación al cual están inextricablemente ligadas.

Referencias bibliográficas

Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press. [*La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona: Paidós, 2002.]

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres: Sage. [*La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós, 1998.]

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, traducción de R. Nice, Nueva York: Cambridge University Press.

Brown, P. (1989) *The Body and Society*, Londres: Faber & Faber. [*El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona: Muchnik, 1993.]

Burchell, G., Gordon, C. y Miller, P. (eds.) (1991) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Burckhardt, J. (1990) [1860] *The Civilization of the Renaissance in Italy*, traducción de S. G. C. Middlemore, Londres: Penguin. [*La cultura del Renacimiento en Italia: un ensayo*, Madrid: Akal, 1992.]

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres: Routledge. [*El género en disputa*, México: Paidós, 2001.]

(1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Londres: Routledge. [*Cuerpos que importan*, Buenos Aires: Paidós, 2003.]

Cline-Cohen, P. (1982) *A Calculating People: The Spread of Numeracy in Early America*, Chicago: University of Chicago Press.

Collini, S. (1979) *Liberalism and Sociology: L. T. Hobhouse and Political Argument in England, 1880-1914*, Cambridge: Cambridge University Press.

(1991) *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, Oxford: Oxford University Press.

Chartier, R. (ed.) (1989) *A History of Private Life, Vol. 3: Passions of the Renaissance*, traducción de Arthur Goldhammer, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. [*Historia de la vida privada, 3. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Taurus, 1987.]

Dean, M. (1994) «"A social structure of many souls": moral regulation, government and self-formation», *Canadian Journal of Sociology* 19, págs. 145-68.

Deleuze, G. (1988) *Foucault*, traducción de S. Hand, Minneápolis: University of Minnesota Press. [*Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987.]

(1990) *Pourparlers*, París: Editions de Minuit. [*Conversaciones, 1972-1990*, Valencia: Pre-Textos, 1995.]

(1992) *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Minneápolis: University of Minnesota Press. [*El pliegue*, Barcelona: Paidós, 1998.]

Duby, G. (ed.) (1988) *A History of Private Life, Vol. 2: Revelations of the Medieval World*, traducción de Arthur Goldhammer, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. [*Historia de la vida privada, 2. De la Europa feudal al Renacimiento*, Madrid: Taurus, 1987.]

Du Gay, P. (1994) «Making up managers: bureaucracy, enterprise and the liberal art of separation», *British Journal of Sociology* 45(4), págs. 655-74.

Eisenstein, E. L. (1979) *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge: Cambridge University Press.

Elias, N. (1978) *The Civilizing Process, Vol. 1: The History of Manners*, traducción de Edmund Jephcott, Oxford: Basil Blackwell. [*El proceso de la civilización*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.]

(1983) *The Court Society*, traducción de Edmund Jephcott, Oxford: Basil Blackwell. [*La sociedad cortesana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.]

Foucault, M. (1967) *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Londres: Tavistock. [*Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.]

(1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Londres: Allen Lane. [*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI, 1976.]

(1979) *The History of Sexuality, Vol. 1: The Will to Truth*, Londres: Allen Lane. [*Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 1985.]

(1986*a*) *The Care of the Self: The History of Sexuality, Vol. 3*,

traducción de R. Hurley, Nueva York: Pantheon. [*Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, México: Siglo XXI, 1987.]
(1986*b*) «On the genealogy of ethics: an overview of work in progress», en P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin, págs. 340-72.
(1988) «Technologies of the self», en L. H. Martin, H. Gutman y P. H. Hutton, eds., *Technologies of the Self*, Londres: Tavistock, págs. 16-49. [*Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1991.]
(1991) «Governmentality», en G. Burchell, C. Gordon y P. Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, págs. 87-104.
Fraser, N. (1989) «Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions», en *Unruly Practices*, Mineápolis: University of Minnesota Press.
Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press. [*Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península, 1997.]
Goody, J. y Watt, I. (1963) «The consequences of literacy», *Comparative Studies in Society and History* 5. Reeditado en J. Goody (ed.) (1975) *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, págs. 27-84. [*Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona: Gedisa, 1996.]
Gordon, C. (1991) «Introduction», en G. Burchell, C. Gordon y P. Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, págs. 1-51.
Hadot, P. (1992) «Reflections on the notion of "the cultivation of the self"», en T. J. Armstrong, ed., *Michel Foucault, Philosopher*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, págs. 225-32.
Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Re-Invention of Nature*, Nueva York: Routledge. [*Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1995.]
Hunter, I. (1993*a*) «The pastoral bureaucracy: towards a less principled understanding of state schooling», en D. Meredyth y D. Tyler, eds., *Child and Citizen: Genealogies of Schooling and Subjectivity*, Queensland: Griffith University, Institute of Cultural Policy Studies, págs. 237-87.
(1993*b*) «Subjectivity and government», *Economy & Society* 22(1), págs. 123-34.
(1993*c*) «Culture, bureaucracy and the history of popular education», en D. Meredyth y D. Tyler, eds., *Child and Citizen:*

Genealogies of Schooling and Subjectivity, Queensland: Griffith University, Institute of Cultural Policy Studies, págs. 11-34.
(1994) *Rethinking the School: Subjectivity, Bureaucracy, Criticism*, St Leonards, Australia: Allen & Unwin. [*Repensar la escuela: subjetividad, burocracia y crítica*, Barcelona: Pomares-Corredor, 1998.]
Jambet, C. (1992) «The constitution of the subject and spiritual practice», en T. J. Armstrong, ed., *Michel Foucault, Philosopher*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, págs. 233-47.
Joyce, P. (1994) *Democratic Subjects: The Self and the Social in Nineteenth Century England*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lash, S. y Friedman, J. (eds.) (1992) *Modernity and Identity*, Oxford: Basil Blackwell.
Lash, S., Heelas, P. y Morris, P. (eds.) (1996) *De-Traditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Basil Blackwell.
MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres: Duckworth. [*Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1983.]
Markus, T. A. (1993) *Buildings and Power: Freedom and Control in the Origin of Modern Building Types*, Londres: Routledge.
Mauss, M. (1979) «Body techniques», en *Psychology and Sociology: Essays*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
Minson, J. P. (1993) *Questions of Conduct*, Londres: Macmillan.
Nietzsche, F. (1956) *The Genealogy of Morals*, traducción de Francis Golffing, Nueva York: Doubleday. [*La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1971.]
Oestreich, G. (1982) *Neo-Stoicism and the Early Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.
Osborne, T. (1994) «Bureaucracy as a vocation: liberalism, ethics and administrative expertise in the nineteenth century», *Journal of the Historical Society* 7(3), págs. 289-300.
(1996) «Constructionism, authority and the ethical life», en I. Velody y R. Williams, eds., *Social Constructionism*, Londres: Sage.
Pasquino, P. (1991) «Criminology: the birth of a special knowledge», en G. Burchell, C. Gordon y P. Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, págs. 235-50.

Patton, P. (1994) «Foucault's subject of power», *Political Theory Newsletter* 6(1), págs. 60-71.
Perrot, M. (ed.) (1990) *A History of Private Life, Vol. 4: From the Fires of Revolution to the Great War*, traducción de Arthur Goldhammer, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. [*Historia de la vida privada, 4. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid: Taurus, 1987.]
Probyn, E. (1993) *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*, Londres: Routledge.
Prost, A. y Vincent, G. (eds.) (1991) *A History of Private Life, Vol. 5: Riddles of Identity in Modern Times*, traducción de Arthur Goldhammer, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. [*Historia de la vida privada, 5. De la Primera Guerra Mundial a nuestros días*, Madrid: Taurus, 1987.]
Ranum, O. (1989) «The refuges of intimacy», en R. Chartier, ed., *A History of Private Life, Vol. 3: Passions of the Renaissance*, traducción de Arthur Goldhammer, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, págs. 207-63. [«Los refugios de la intimidad», en *Historia de la vida privada, 3. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Taurus, 1987.]
Rieff, P. (1966) *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*, Chicago: University of Chicago Press.
(1987) *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud, with a New Preface by Philip Rieff*, Chicago: University of Chicago Press.
Rose, N. (1985) *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England 1869-1939*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
(1989) *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Londres: Routledge.
(1992) «Engineering the human soul: analyzing psychological expertise», *Science in Context* 5(2), págs. 351-70.
(1994) «Government, authority and expertise under advanced liberalism», *Economy & Society* 22(3), págs. 273-99.
(1996) *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*, Nueva York: Cambridge University Press.
Smith, R. (1992) *Inhibition: History and Meaning in the Sciences of Mind and Brain*, Berkeley: University of California Press.
Sprawson, C. (1992) *Haunts of the Black Masseur: The Swimmer as Hero*, Londres: Jonathan Cape.
Taylor, C. (1989) *Sources of the Self: The Making of Modern*

Identity, Cambridge: Cambridge University Press. [*Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996.]
Tully, J. (1993) «Governing conduct», en *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press.
Valverde, M. (1996) «Despotism and ethical self-government», *Economy & Society* 25(3), noviembre.
Veyne, P. (ed.) (1987) *A History of Private Life, Vol. 1: From Pagan Rome to Byzantium*, traducción de Arthur Goldhammer, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. [*Historia de la vida privada, 1. Del Imperio Romano al año mil*, Madrid: Taurus, 1987.]
Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, edición de Guenther Roth y Clauss Wittich, Berkeley: University of California Press. [*Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1944.]

9. Organización de la identidad: gobierno empresarial y gestión pública

Paul du Gay

En estos días parece cada vez más difícil escapar de la «cultura». Dentro del mundo académico, por ejemplo, el tema de la «cultura» ha llegado a dominar los debates de las ciencias sociales y humanas. Al mismo tiempo, las preocupaciones sustantivas de otras esferas de la existencia terminan por representarse en términos «culturales». En el ámbito de la política formal del Reino Unido durante la década de 1980, el radical programa de reformas del Partido Conservador gobernante se presentó en buena medida como una cruzada «cultural», interesada en las actitudes, valores y formas de autocomprensión que impregnaban las actividades individuales e institucionales. En otras palabras, el proyecto político gubernamental de reconstrucción se definió como una reconstrucción cultural, un intento de transformar a Gran Bretaña en una «Cultura de Empresa».

A mi juicio, uno de los ejemplos más interesantes —más notables, en rigor— del giro contemporáneo hacia la cultura se produjo en el campo del discurso organizacional prescriptivo. En años recientes, quienes trabajaban en grandes organizaciones tenían muchas probabilidades de verse expuestos a programas de «cambio cultural» como parte de los intentos de hacer que las empresas fueran más eficientes, eficaces y rentables. Aun en el más notoriamente «material» de los dominios —el de los negocios y la organización—, los programas de reformas llegaron a definirse en términos culturales.

Un examen superficial de un número cualquiera de textos recientes de administración revela la primacía otorgada a la «cultura» en el gobierno de la vida organizacional contemporánea. En esta literatura se le asigna una

posición privilegiada, porque se considera que estructura el modo de pensar, sentir y actuar de las personas en las organizaciones. El problema consiste en cambiar «normas», «actitudes» y «valores» a fin de que la gente tenga la posibilidad de hacer el aporte pertinente y necesario al éxito de la organización para la cual trabaja. Con ese objeto, se alienta a los gerentes a considerar que las empresas más eficaces o «de excelencia» son las que tienen la «cultura» apropiada: el conjunto de normas y técnicas de conducción que permite la coordinación de las capacidades de autorrealización de los individuos con las metas y objetivos de la organización para la cual trabajan.

Esta insistencia en la «cultura» como medio de producir una relación particular con el yo entre los miembros de una empresa sugiere que su despliegue como técnica de gobierno está íntimamente ligada a las cuestiones de la identidad. Según señaló Renato Rosaldo (1993, pág. xi), uno de los rasgos notorios del presente consiste en que «las cuestiones de cultura (. . .) se convierten con toda rapidez (. . .) en cuestiones de identidad», y los desarrollos en el contexto organizacional parecen confirmarlo.

De acuerdo con el popular gurú de la administración, Tom Peters (1992, pág. 227), los intentos contemporáneos de gobernar la «cultura» de una organización tienen grandes implicaciones para las identidades que pueden florecer dentro de una empresa. Peters sostiene que «las formas organizacionales emergentes» convertirán a todos los empleados en «hombres de negocios» o «empresarios». Es decir que la reforma organizacional contemporánea otorga prioridad ontológica a una categoría particular de persona —el «hombre de negocios» o «empresario»— y brinda a este *menschlichen Typus*, según palabras de Max Weber (citadas en Hennis, 1988, pág. 59), «óptimas posibilidades de convertirse en el tipo dominante».

En este capítulo me concentro en las nuevas normas y técnicas de conducción —o «cultura»— que se establecen dentro de las organizaciones y la prioridad que conceden al «empresario» como categoría de persona. Más específicamente, indago los efectos políticos y éticos de la reinvención de los burócratas del sector público como «empresa-

rios», y trato de determinar con especial cuidado si esa actitud es suficientemente pluralista (al presuponer, como lo hace, una única jerarquía ética con el empresario en la cima).

Exploración del *ethos* de la empresa

En enero de 1994, la Comisión de Cuentas Públicas [Public Accounts Committee, PAC] de la Cámara de los Comunes del Reino Unido dio a conocer un informe sin precedentes titulado *The Proper Conduct of Public Business* [La conducción adecuada de los negocios públicos]. El informe se difundió a raíz de una serie de bien publicitadas fallas de «los sistemas y controles administrativos y financieros» de los ministerios gubernamentales y otros organismos del Estado, que habían provocado «el dispendio de dinero u otros gastos inapropiados» (PAC, 1994, pág. v). A juicio de la Comisión, estas deficiencias representaban un apartamiento significativo de las pautas de gestión pública esperadas en las sociedades democráticas liberales en general y en el Reino Unido en especial.

Junto con muchos sectores de la prensa británica (*Financial Times*, 28 de enero, pág. 17; *Guardian*, 28 de enero, págs. 1 y 6, y 29 de enero, pág. 20; *Independent*, 28 de enero, pág. 1), la Comisión de Cuentas Públicas indicaba que esas fallas se habían producido de manera coincidente con la introducción en el sector público de sistemas de organización más afines con el mercado y las empresas. También concordaban en que ambos hechos tenían algún tipo de relación. Sin embargo, a diferencia de algunos representantes de la prensa, la Comisión no daba crédito a la posibilidad de que la «revolución cultural» que se producía en el sector público alentara activamente entre los funcionarios una conducta que pudiera interpretarse como «impropia». En rigor de verdad, quienes ponían en duda la corrección ético-política de las reformas vigentes eran desestimados sin contemplaciones. Se los criticaba

duramente por no querer «aceptar el desafío de consolidar un cambio benéfico» (PAC, 1994, pág. v).

Este lenguaje del «cambio» —invariablemente del tipo que representa un desafío— es un elemento constitutivo del discurso gerencial contemporáneo. Forma parte de una cadena discursiva de equivalencias que incluye, *inter alia*, «empresa», «otorgamiento de poder» y «cliente». Este discurso tiene, desde luego, un carácter relacional: sus elementos constitutivos sólo llegan a significar lo que significan en relación con lo que no son. Por ejemplo, las normas y valores de conducción inscriptos en el discurso gerencial contemporáneo se enuncian en oposición explícita a los que constituyen la identidad de la organización «burocrática». Mientras que el *ethos* burocrático alienta entre sus miembros el desarrollo de determinadas capacidades y predisposiciones —la adhesión estricta al procedimiento, la renuncia al entusiasmo moral personal, etc.—, el discurso contemporáneo de la administración destaca la importancia de que los individuos adquieran y muestren rasgos y virtudes más «proactivos» y «empresariales».

Parece difícil poner en duda que el informe de la Comisión de Cuentas Públicas habla desde dentro del universo de la administración de empresas contemporánea. En el informe, el *ethos* gerencial, con su «mayor delegación de responsabilidades, el dinamismo y (. . .) un enfoque más empresarial», se compara favorablemente con el «*ethos* del cargo» burocrático tradicional, asociado sin matices al dispendio, la inercia y las regulaciones innecesarias (PAC, 1994, págs. v-vi).

Como ya indiqué, sin embargo, si bien manifiesta creer en los beneficios públicos del cambio organizacional contemporáneo, el informe deplora la reducción de los «principios y pautas» de conducción esperados de los funcionarios públicos en las democracias liberales (PAC, 1994, pág. v). Que esos «principios y pautas» hayan surgido y hayan sido fomentados dentro de un contexto burocrático no parece relevante. La Comisión parece suponer, en cambio, que las reformas organizacionales concebidas para hacer menos burocráticas y más empresariales a las organizaciones públicas son uniformemente positivas; y que au-

mentarán la eficiencia económica —mediante la provisión de servicios a un menor costo— sin afectar «los valores tradicionales del sector público».[1] Sin embargo, esto puede interpretarse con facilidad como un salto a ciegas, si no como un liso y llano *non sequitur.*

En primer lugar, suponer que la identidad de un ámbito sigue siendo la misma a través de todos los cambios que sobrelleva es sumamente problemático. Como ya sostuve, si tenemos en cuenta que cualquier identidad es fundamentalmente relacional en términos de sus condiciones de existencia, es inevitable que cualquier cambio en estas la afecte. Si la conducción (burocrática) de la administración pública, por ejemplo, se reinventa en términos de principios empresariales, en vez de conservar la misma identidad —administración pública (burocrática)— en una nueva situación, se establece una nueva identidad.

Por otra parte, la producción de esta nueva identidad implicará inevitablemente hacer concesiones. En vez de suponer, como parece hacerlo el informe del PAC, que la gestión pública empresarial es sin la más mínima duda «algo bueno» —algo intrínsecamente positivo—, quizá sería más productivo examinar las circunstancias de su emergencia, analizar qué cosas excluye de manera inevitable su establecimiento y evaluar cuáles podrían ser los efectos ético-políticos de esa exclusión.

El gobierno empresarial y la crítica de la cultura burocrática

El argumento contra la burocracia y a favor de las formas y prácticas «flexibles» y «empresariales» contempla-

[1] William Waldegrave, el ministro responsable de los servicios públicos, admitió estar «muy entusiasmado por la resonante adhesión del informe a la convicción de la Comisión de Cuentas Públicas de que no hay absolutamente ninguna contradicción entre las nuevas estructuras de eficiencia que hemos implementado y el mantenimiento de pautas adecuadas» (según el *Guardian*, 28 de enero de 1994, pág. 1).

das en los discursos contemporáneos de la reforma organizacional comienza con cambios en lo que se denomina el «ambiente externo». Las condiciones de existencia de esta formación discursiva se apoyan en una serie de desarrollos, a menudo agrupados bajo la rúbrica de «globalización». Si bien diferentes textos destacan distintas combinaciones de fenómenos —los efectos de dislocación consecutivos al despliegue creciente de la «tecnología de la información», los asociados a las presiones competitivas resultantes de los sistemas globales de comercio, finanzas y producción, etc.—, todos coinciden en que la intensificación de los patrones de interconexión mundial tiene serias repercusiones para la conducción de la vida organizacional, tanto en el sector público como en el privado.

Si la «globalización» constituye el «apremio» clave, la «burocracia» se sitúa como el impedimento crucial para la gestión exitosa de sus efectos. La globalización, se sostiene, crea un ambiente caracterizado por la incertidumbre masiva. En él sólo sobrevivirán y prosperarán las organizaciones que puedan cambiar rápidamente su conducción y sepan ser cada vez más emprendedoras. Como la «burocracia», según se afirma, es una forma «mecanicista» de organización, más adaptada a condiciones de estabilidad y previsibilidad relativas, se convierte en la primera víctima de ese ambiente incierto.[2]

«En este ambiente, las instituciones burocráticas (. . .) —públicas y privadas— nos fallan cada vez más. El marco actual exige instituciones que sean extremadamente flexibles y adaptables. Exige instituciones que suministren bienes y servicios de alta calidad y expriman cada billete [*sic*]* hasta sacarle cada vez más rédito. Exige instituciones sensibles a sus clientes que ofrezcan la alternativa de

[2] Es interesante señalar que la burocracia siempre es representada como una forma completamente pasiva. Nunca se admiten las capacidades productivas de la organización burocrática: el hecho de que la «burocracia» construya activamente un ambiente previsible en vez de «adaptarse» a algún espacio estable ya existente.

* *Buck* en el original, forma familiar de referirse al dólar, lo que en la Argentina llamaríamos «mango». (*N. del T.*)

servicios no estandarizados; que se gobiernen mediante la persuasión y los incentivos y no con órdenes; que generen en sus empleados una idea de sentido y control, y aun de propiedad. Exige instituciones que no se limiten a servir a los ciudadanos sino que les otorguen poder» (Osborne y Gaebler, 1992, pág. 15).

Los efectos de dislocación suscitados por la intensificación de los patrones de interconexión global requieren una «creatividad» constante y la construcción permanente de espacios operativos colectivos, menos apoyados en formas objetivas mecanicistas y sus prácticas conexas —«burocracia»— y cada vez más basados en el desarrollo de formas organizacionales y modos de conducción más empresariales.

La noción de «empresa» ocupa una posición absolutamente crucial en los discursos contemporáneos de la reforma organizacional. Propone una crítica de la «cultura burocrática» y se ofrece como la solución de los problemas planteados por la «globalización», mediante el bosquejo de los principios de un nuevo método de gobernar la conducta organizacional y personal.

Es muy evidente que uno de los rasgos clave de la «empresa» como principio de gobierno es el papel central que asigna a la «empresa comercial» como modelo preferido de cualquier forma de organización institucional de bienes y servicios. Sin embargo, tiene igual importancia la referencia del término a los hábitos de acción que exhiben o expresan «cualidades emprendedoras entre los interesados», ya se trate de individuos o grupos. Aquí, «empresa» alude a características como la iniciativa, la aceptación de los riesgos, la confianza en sí mismo y la capacidad de admitir responsabilidad por uno mismo y sus actos (Keat, 1990, pág. 3).

Así, como señaló Burchell (1993, pág. 275), la característica definitoria del gobierno empresarial es la «generalización de la "forma empresa" a *todos* los modos de conducción: la conducción de organizaciones antes consideradas como no económicas, del gobierno y de los propios individuos». Si bien esta racionalidad gubernamental se

llevó a la práctica de maneras muy variables, las formas de acción que estas posibilitan en diferentes instituciones y personas —escuelas, médicos clínicos, complejos habitacionales, prisiones, etc.— comparten una coherencia y un estilo generales.

Según sostuvo Burchell (1993, pág. 276, en coincidencia con Donzelot), un rasgo característico de este estilo de gobierno es el papel fundamental que asigna al «contrato» en la redefinición de las relaciones sociales. Los cambios que afectan escuelas, hospitales, ministerios, etc., a menudo implican la reconstitución de los roles institucionales en términos de *contratos estrictamente definidos*, y aún más frecuentemente, un *modo contractual* de representar las relaciones entre instituciones y entre individuos e instituciones (Freedland, 1994, pág. 88). Sucede lo primero, por ejemplo, cuando entidades médicas tenedoras de fondos suscriben contratos con fundaciones hospitalarias para la provisión de atención médica a pacientes particulares que antes gozaban de la cobertura directa en los casos del Servicio Nacional de Salud. Ejemplos del segundo caso incluyen las relaciones entre los ministerios del gobierno central y los nuevos organismos ejecutivos llamados de los «Pasos Siguientes» [*Next Steps*]; entre ellos no existen contratos técnicos como tales, pero la relación de unos con otros está regida por un «documento marco» de estilo contractual que define las funciones y metas del organismo, y los procedimientos mediante los cuales el ministerio establecerá y controlará sus objetivos.

La «contractualización» consiste típicamente en asignar el cumplimiento de una función o una actividad a una unidad independiente de gestión —individual o colectiva—, considerada responsable del desempeño eficiente de esa función o de la conducción de esa actividad. Al asumir una responsabilidad activa por estas actividades y funciones —tanto en lo concerniente a su ejercicio como a sus resultados—, esas unidades de gestión afirman en sustancia un tipo determinado de identidad o personalidad. Esta tiene un carácter esencialmente empresarial. La contractualización exige que dichas unidades de gestión adopten cierta forma empresarial de relación consigo mismas «co-

mo condición de su eficacia y de la eficacia de esta forma de gobierno» (Burchell, 1993, pág. 276). O bien, para expresarlo en el lenguaje de Tom Peters (1992, pág. 273), la contractualización «empresariza» [«*businesses*»] a individuos y colectividades.

Como lo sostuvo Colin Gordon (1991, págs. 42-5), las formas empresariales de gobierno como la contractualización implican la reinvención de lo social como una forma de lo económico. «Esta operación funciona —afirma— por la ampliación progresiva del territorio de la teoría económica gracias a una serie de redefiniciones de su objeto».

«La ciencia económica se convierte así en un "enfoque" capaz, en principio, de abordar la totalidad del comportamiento humano y, por consiguiente, de contemplar la posibilidad de un método coherente puramente económico de programación de la totalidad de la acción gubernamental» (Gordon, 1991, pág. 43).

La función niveladora que cumple este proceso garantiza que instituciones, prácticas, bienes y otros elementos antes diversos queden sujetos al juicio y el cálculo exclusivamente en términos de criterios económicos, lo cual da origen al predominio creciente de lo que Lyotard (1984, pág. 46) denomina «principio de rendimiento». Sin embargo, sería erróneo ver este desarrollo simplemente como la última y más pura manifestación del ascenso irresistible del *homo œconomicus*.

Según indicó Gordon (1991, pág. 43), el sujeto de la «empresa» es tanto una «reactivación como una inversión radical» del «hombre económico» tradicional. La reactivación consiste «en postular una facultad humana fundamental de *elección*, un principio que autoriza al cálculo económico a hacer efectivamente a un lado las categorías y marcos antropológicos de las ciencias humanas y sociales». La gran innovación se produce, no obstante, en la conceptualización del agente económico como una creación inherentemente manipulable. Mientras que el *homo œconomicus* se concebía originalmente como un sujeto cuyas fuentes de actividad eran en última instancia «intoca-

bles para el gobierno», el sujeto de la empresa es imaginado como un agente «perpetuamente receptivo a las modificaciones de su ambiente». Como señala Gordon, «el gobierno económico se da aquí la mano con el behaviorismo» (*ibid.*). El sujeto resultante es en un sentido novedoso no sólo una «empresa» sino «el empresario de sí mismo». En otras palabras, el gobierno empresarial «compone» al individuo como un tipo particular de persona: un «empresario del yo» (Gordon, 1987, pág. 300).

Esta idea de una vida humana individual como «una empresa del yo» sugiere que, con prescindencia del tratamiento que las circunstancias hayan dado a una persona, esta se halla siempre dedicada (aunque técnicamente esté «desocupada») a esa empresa única, y que «una parte del negocio continuo del vivir consiste en tomar medidas adecuadas para la preservación, reproducción y reconstrucción de nuestro capital humano» (Gordon, 1991, pág. 44).

Puesto que se considera que un ser humano está continuamente embarcado en un proyecto para dar forma a su vida como individuo autónomo y capaz de elegir, movido por el deseo de optimizar el valor de su existencia, esta se le representa como un terreno único y básicamente indiferenciado para la prosecución de esa tarea. Como ciertas formas de vida antes diferenciadas se clasifican hoy primaria, si no exclusivamente, como «formas empresarias», las concepciones y prácticas de la individualidad que originan son notablemente coherentes. Al reinventarse como «empresas», las escuelas, prisiones, ministerios, etc., conceden una mayor prioridad al «empresario» como categoría de persona. En este sentido, el carácter del empresario ya no puede representarse como una más en una pluralidad de personalidades éticas; es preciso verlo, en cambio, como beneficiario de una prioridad ontológica.

Esta concepción del individuo como un «empresario del yo» está firmemente arraigada en el corazón de los programas contemporáneos de reforma organizacional. En armonía con la imbricación empresaria de la ciencia económica y el behaviorismo, esos programas no caracterizan el empleo como una penosa obligación impuesta a los individuos, ni como una actividad emprendida para satis-

facer necesidades puramente instrumentales, sino más bien como un medio para el desarrollo de uno mismo. El éxito organizacional, por lo tanto, se funda en la premisa de que la organización comprometa los impulsos de autooptimización de todos sus miembros, cualquiera sea el papel formal de estos. Esta ambición debe resultar viable en el lugar de trabajo gracias a una variedad de técnicas como la «eliminación de niveles»* y la paga en función del desempeño. Esta última medida, cuya implementación en el sector público creció de manera drástica en la última década, implica a menudo el establecimiento de un «contrato» permanente entre un empleado y su gerente de línea, por el cual la remuneración del primero depende cada vez más de si alcanza o supera ciertos objetivos preestablecidos (Millward *et al.*, 1992, págs. 268, 361; Marsden y Richardson, 1994).

De tal modo, la administración del desempeño y técnicas conexas entrañan una relación característicamente «contractual» entre los empleados y la organización para la cual trabajan. Esto significa «ofrecer» a los individuos la participación en actividades —como el manejo de presupuestos, la capacitación del personal, la prestación de servicios— anteriormente consideradas pertenecientes a la órbita de otros agentes como los supervisores o los departamentos de personal. Sin embargo, el precio de esta participación es que los propios individuos deben hacerse responsables de llevar a cabo esas actividades, así como de sus resultados. De conformidad con los principios constitutivos de la empresa como el desempeño racional de un gobierno, la administración y las técnicas conexas actúan como formas de «responsabilización» que se consideran tanto económicamente deseables como personalmente «habilitantes».

El ejercicio del gobierno organizacional empresarial implica por lo tanto la reconstrucción de una amplia gama de instituciones y actividades de acuerdo con los lineamientos de la firma comercial. Al mismo tiempo, para ga-

* *Delayering* en el original: desmantelamiento de niveles departamentales innecesarios dentro de una organización. (*N. del T.*)

rantizar que la reestructuración de las organizaciones de conformidad con los principios del mercado genere los beneficios óptimos, es necesario que todos los miembros de la organización produzcan formas particulares de conducción. En este sentido, gobernar la vida organizacional a la manera empresaria implica «inventar» nuevas maneras de ser de la gente, y alude a la importancia de que los individuos adquieran y muestren capacidades y disposiciones «emprendedoras» específicas.

Refractada a través de la mirada de la empresa, la «cultura burocrática» parece enemiga del desarrollo de estas «virtudes» y, por lo tanto, de la producción de personas emprendedoras. El compromiso burocrático con las normas de la impersonalidad, la adhesión estricta al procedimiento y la aceptación de la subordinación y la superioridad jerárquicas se consideran antitéticas del estímulo de las aptitudes y sensibilidades empresariales, las únicas que pueden garantizar un futuro «manejable» y, por ende, sustentable.

Si bien los partidarios del gobierno empresarial no son renuentes a admitir que las normas y técnicas burocráticas demostraron ser eficientes y eficaces en ciertas circunstancias, creen con firmeza que esas circunstancias ya no existen y es improbable que se repitan en un futuro previsible. En los confusos marcos del presente, la supervivencia y la prosperidad organizacionales requieren alimentar una competencia y un estilo empresariales apropiados, mediante los cuales las organizaciones puedan conducir sus negocios y, al mismo tiempo, las personas se conduzcan dentro de ellas.

Ya sostuve antes que, al presuponer que ningún contexto organizacional es inmune a los efectos de la «globalización», el discurso de la empresa da por sentado que organizaciones notoriamente diferentes —hospitales, instituciones de beneficencia, bancos, ministerios— deberán elaborar normas y técnicas similares de conducción, porque si no lo hacen carecerán de la capacidad de llevar adelante sus principales proyectos. La urgencia con que se plantean esas afirmaciones suscita la impresión muy definida de que «No Hay Alternativa». Como lo expone vigoro-

samente Kanter (1990, pág. 356), las organizaciones «deben apartarse de las garantías burocráticas en beneficio de la flexibilidad empresarial o bien (. . .) estancarse y cancelar con ello, por omisión, cualquier compromiso que hayan suscripto».

Si bien esa insistente singularidad tiene atractivos obvios —por lo pronto, ofrece el tipo de *Weltanschauung* fácilmente comprensible y comunicable que puede actuar como catalizador del cambio—, pasa por alto el hecho de que la generalización misma de la forma empresaria a todas las formas de gestión puede invalidar la aptitud de una organización para llevar adelante su proyecto fundamental, ya que redefine su identidad y, por lo tanto, la naturaleza real de ese proyecto.

En el sector público, que es parte del gobierno y, por consiguiente, debe estar sometido al imperio de la ley, las organizaciones se preocupan por cosas tales como la equidad y el tratamiento similar de casos similares. No se trata de valores primordialmente atendidos por las empresas comerciales, y no hay *prima facie* razón alguna por la cual estas deban velar por ellos. Sin embargo, son valores centrales para el gobierno y el imperio de la ley en los regímenes democráticos liberales. En este aspecto, existe el peligro evidente de que la introducción de los principios empresariales en las organizaciones del sector público debilite esos principios fundamentales de su prestación; esta advertencia sirve para destacar que en las sociedades democráticas liberales hay buenos motivos para suponer que los mercados tienen límites políticos y morales y que «trazar algunas de las fronteras de los mercados también implicará poner a la empresa en su legítimo lugar» (Plant, 1992, pág. 86).

Los defensores de la visión empresarial tal vez repliquen que si las organizaciones del sector público no «se empresarizan», las libertades e igualdades que los ciudadanos dan por descontadas podrían llegar a ser imposibles de mantener, pero este argumento vuelve a suponer que la generalización de una forma empresaria a la conducción de la administración pública no afectará su identidad e integridad y simplemente hará que «funcione me-

jor». No obstante, con referencia al informe de la Comisión de Cuentas Públicas, es sumamente problemático conjeturar que la identidad de una espera de actividad puede seguir siendo la misma cuando sus principios organizadores básicos sufren una modificación fundamental.

En vez de aceptar sin más el argumento de que la «empresarización» contemporánea del sector público es una transformación uniformemente positiva, además de intrínsecamente necesaria, yo intento presentar la concepción hoy pasada de moda de que hay una serie de importantes razones políticas y éticas para considerar a la burocracia como la forma más eficiente y eficaz de organización del sector público. Al exponer los argumentos en apoyo de esta posición, comienzo por especificar en qué consiste el *ethos* burocrático, indico qué tipo de concepciones y prácticas de la individualidad origina y esbozo la relación entre ellas y lo que Michael Walzer (1984) denomina «el arte liberal de la separación».

La función pública como vocación

La idea de que las organizaciones del sector público necesitan una reforma adquirió un status de axioma. Determinar hasta qué punto y en qué direcciones se plantea esa necesidad suscita considerables debates. En años recientes alcanzó preponderancia un enfoque específico, que apuntala muchas de las reformas del sector público hoy en marcha en las economías «avanzadas».

A menudo, este nuevo *modus operandi* se denomina «Nueva Gestión Pública», y más recientemente «gobierno empresarial». A juicio de dos de sus partidarios más en boga —Osborne y Gaebler (1992, págs. 19-20)—, el «gobierno empresarial» consiste de diez «principios esenciales» que en conjunto significan una «reinvención» del sector público:

«los gobiernos empresariales promueven la *competencia* entre los proveedores de servicios. *Dan poder* a los ciuda-

danos al sacar el control de manos de la burocracia y entregarlo a la comunidad. Al evaluar el desempeño de sus organismos, no se concentran en los insumos sino en los *resultados*. Los impulsan sus metas —sus *misiones*— y no sus reglas y regulaciones. Redefinen a su público como *clientes* y le ofrecen alternativas: entre escuelas, programas de capacitación, posibilidades de vivienda. *Previenen* los problemas antes de que aparezcan, en vez de no hacer más que brindar servicios *a posteriori*. Invierten sus energías en *ganar* dinero, no simplemente en gastarlo. *Descentralizan* la autoridad al adherir a la gestión participativa. Prefieren los mecanismos del *mercado* a los mecanismos burocráticos. Y no se concentran meramente en la provisión de servicios públicos sino en *impulsar* a todos los sectores —público, privado y voluntario— a la acción para resolver los problemas de su comunidad».

El blanco principal del «gobierno empresarial» —aquel en oposición al cual este se define— es la burocracia del sector público, presentada como enemiga del «buen gobierno» por las razones antes mencionadas. Se estima, por ejemplo, que el «modelo burocrático» no se adapta a la dinámica del «mercado global», la «era de la información» y la «economía basada en el conocimiento», por ser demasiado «lento, ineficiente e impersonal» para satisfacer sus imperativos (Osborne y Gaebler, 1992, págs. 14-5).

Aunque los partidarios del gobierno empresarial como Osborne y Gaebler son críticos de todas las formas de conducción burocrática, algunas de las censuras más severas achacan a la burocracia no dar acceso a la participación y los ideales de la gente: no «otorgar poder» a esta.

De acuerdo con Osborne y Gaebler (1992, pág. 38), muchos empleados «se sienten atrapados» en las organizaciones burocráticas:

«Atados por reglas y regulaciones, atontados por monótonas tareas que se saben capaces de realizar en la mitad del tiempo si se les permitiera usar su inteligencia, su vida transcurre en medio de una desesperación silenciosa. Cuando tienen la oportunidad de trabajar para una orga-

nización con una misión clara y mínimo papeleo (. . .) a menudo renacen. Cuando se trasladan al sector privado, con frecuencia experimentan la misma sensación de liberación».

Se puede reconocer cierta verdad en el punto de partida —el hecho de que la organización burocrática puede generar y a menudo genera efectivamente problemas de «motivación» en los individuos, sobre todo en los niveles inferiores de la jerarquía—, pero los autores parecen ignorar que algunas formas de organización tienen «defectos» como resultado de transmitir «virtudes» políticamente sancionadas. Las reglas y regulaciones contra las que Osborne y Gaebler despotrican no se inventaron con el único propósito de inhibir la actividad emprendedora individual sino para impedir la corrupción y asegurar la justicia, la probidad y la confiabilidad en el tratamiento de los casos. Echar por la borda reglas y regulaciones en la búsqueda de la innovación empresarial no erradicará problemas; simplemente los modificará. En lugar de proponer una situación permanente en que «todos ganan» por oposición a una situación burocrática en la cual «nadie gana», las formas empresariales de conducción exhiben «virtudes» y «defectos». Considerándolo todo, la cuestión es si los «defectos» asociados a la administración ordenada, cautelosa y confiable tienen mayor aceptación que los asociados a un estilo empresarial más creativo y arriesgado (Jordan, 1994; Du Gay, 1994).

Hay algo seguro: los partidarios del gobierno empresarial no pueden siquiera concebir una cuestión semejante. Parecen incapaces de representarse la «burocracia» como no sea en términos negativos. El hecho de incitar a los lectores a sentir un «odio público y apasionado a la burocracia» (Peters, 1987, pág. 459) deja poco lugar a una evaluación positiva de la conducta burocrática. En efecto, textos como los de Osborne y Gaebler (1992), y Peters (1987, 1992) dicen muy poco a sus lectores sobre la organización técnica, ética o social del mundo de la burocracia, y no pasan de ahí. Su principal papel parece ser, en cambio, plantear la diferencia entre la ética vocacional del burócrata y

la del empresario desde la perspectiva de los principios empresariales. En vez de describir el *ethos* de la función pública, la crítica empresarial procura evaluar la burocracia en términos de su fracaso en la concreción de objetivos que sólo la empresa le ha fijado.

Un bosquejo del ethos *burocrático*

En opinión de los abogados del gobierno empresarial, la burocracia está en quiebra, tanto económica como moralmente. Sostienen que la organización burocrática siempre es susceptible de acarrear significativos costos humanos, y por lo tanto financieros, porque el privilegio que otorga a la «racionalidad instrumental» implica la represión y marginación simultáneas de su Otro: lo personal, lo emocional, etcétera.

«En la corporación burocrática tradicional, los roles estaban tan circunscriptos que la mayoría de las relaciones tendía a ser más bien formal e impersonal. Los puestos de trabajo estrictamente definidos y constreñidos por reglas y procedimientos también tendían a sofocar la iniciativa y la creatividad, y el clima era emocionalmente represivo» (Kanter, 1990, pág. 280).

Según esta lectura, la organización burocrática se basa en una serie de exclusiones «fundacionales» cuya «presencia ausente» irrumpe en la superficie organizacional en la forma de «disfunciones» que inhabilitan por acumulación. En respaldo de esta afirmación, los partidarios del gobierno empresarial nunca omiten señalar, entre otras cosas, lo que se percibe como una falta de compromiso, motivación e identificación en la fuerza laboral burocrática, directamente atribuida a los sistemas «racionalistas» «que parecen calculados para denigrar la imagen de sí mismos de sus trabajadores» (Peters y Waterman, 1982, pág. 57).

La ineficiencia, el dispendio y la inercia tienen una vinculación inmediata con el hecho de que la organización burocrática no funciona como un instrumento de «autoop-

timización» para sus integrantes. Se estima, en cambio, que su «esencia» se basa en una separación de «la razón y la emoción» y «el placer y el deber», que es desastrosa para la salud productiva de la nación, y la organización y el carácter moral y emocional del empleado.

Aunque para presentar su argumento la crítica empresarial utiliza elementos (sumamente) selectivos de la obra del primer teórico de la cultura burocrática, Max Weber, en particular los pasajes donde la burocratización se considera equivalente a un proceso general de desencantamiento y deshumanización: la mal afamada «jaula de hierro de la burocracia». Pero las conclusiones sobre los defectos éticos de la burocracia son en realidad completamente opuestas a las expresadas por Weber.

En su exposición clásica de la cultura burocrática, Weber (1968) se niega a considerar el carácter impersonal, experto, procesal y jerárquico de la razón y la acción burocráticas como ineficiente y moralmente en quiebra. En cambio, señala con toda claridad que la burocracia tiene un *ethos* particular, o lo que él denomina *Lebensführung*, no sólo un conjunto de objetivos e ideales dentro de un código dado de conducta sino también maneras y medios de conducirse dentro de un «orden de vida» determinado. Insiste en que la burocracia debe ser evaluada por derecho propio como una institución moral específica y que es preciso ver los atributos éticos del burócrata como los logros contingentes y a menudo frágiles de esa esfera socialmente organizada de la existencia moral.

De acuerdo con Weber, la burocracia contiene las condiciones sociales de una organización distintiva e independiente de la persona. Entre las más importantes de esas condiciones se cuenta el hecho de que el acceso a la función depende de una prolongada capacitación en un conocimiento técnico, por lo común certificada por un examen público; y que la función misma constituye una «vocación», un núcleo de compromiso ético y deber, autónomo y superior a los lazos extraoficiales del burócrata con la clase, el parentesco o la conciencia. En el análisis weberiano de la burocracia, estas condiciones esbozan el mundo oficinesco como una esfera específica de la vida y propor-

cionan al burócrata una presencia ética y un modo de conducirse distintivos.

Los atributos éticos del buen burócrata —adhesión estricta al procedimiento, aceptación de la subordinación y la superioridad, compromiso con las finalidades del cargo— no representan una sustracción incompetente con respecto a una concepción empresarial «consumada» de la individualidad. Antes bien, es preciso verlos como un logro moral positivo por derecho propio. Representan el producto de técnicas y prácticas éticas particulares mediante las cuales los individuos desarrollan la disposición y la aptitud para conducirse de acuerdo con el *ethos* del cargo burocrático (Hunter, 1991; Minson, 1993).

En vez de prestar respaldo al estereotipo empresarial de la burocracia como enemiga de la autorrealización, Weber señala la especificidad histórica del carácter «racional» de aquella. En lugar de representar el rechazo de la injerencia personal en la conducción del cargo o la posibilidad de obtener con ella un placer personal, el énfasis de Weber (1968, pág. 359) en la naturaleza «impersonal», «funcional» y «objetiva» de las normas y técnicas burocráticas se refiere simplemente al apartamiento de las formas preburocráticas de clientelismo. Lo que esta forma de conducirse debe excluir como «irracional» no son los sentimientos personales *per se* sino una serie de prerrogativas e intereses grupales «privados» que, «gobernados, como sucedía, por un *ethos* completamente diferente, en otras épocas se consideraba muy legítimo y "razonable" procurar» (Minson, 1991, pág. 15). El alcance normativo de la racionalidad burocrática es muy particular. Como señala Weber (1968, pág. 973): «esta administración libremente creativa no constituiría un reino de la acción y la discrecionalidad arbitrarias y sin freno y del favor y la valoración con motivaciones personales, como encontramos entre las formas preburocráticas».

Weber procede entonces a indicar que la racionalidad burocrática no procura excluir de la existencia organizacional todo sentimiento. Esa acusación —lanzada, entre muchas otras, por los partidarios de la empresa— omite por completo el hecho de que la cultura burocrática no en-

gendra antipatía hacia las relaciones emocionales o personales dentro del ámbito de la oficina, siempre que estas no generen la posibilidad de corrupción mediante, por ejemplo, el uso inapropiado de la prebenda, la vista gorda ante la incompetencia o la traición de la confidencialidad. Como sostiene Minson (1993, pág. 135), «la suposición de una antipatía esencial entre la burocracia y relaciones informales como la amistad se funda en una identificación romántica de esas relaciones con la ausencia de compulsión normativa, la atracción espontánea, la intimidad y la libre elección». Cuando Weber señala que la conducta burocrática excluye las acciones «con motivaciones personales», es importante, por tanto, no seguir a los partidarios de la empresa, para no extender su referencia prevista del ejercicio del patronazgo personal a la exclusión universal de los reinos personal o «privado».[3]

En una actitud similar, Weber también indica que lejos de ser moral y emocionalmente vacuos, los modos «formalmente racionales» de conducción tienen una base ética. Como lo ha sostenido Charles Larmore (1987, págs. xiii-xiv), el concepto weberiano de «racionalidad formal» fue tergiversado de manera consecuente para ponerlo al servicio de una función nunca prevista por Weber. Ese concepto no difiere del concepto paralelo de «racionalidad sustantiva» por ser estrechamente «instrumental» y dependiente de fines asignados de manera arbitraria —como lo sugieren los defensores de la empresa—, sino por tomar en cuenta el carácter heterogéneo de la moralidad. En otras palabras, si bien el *ethos* asociado a la racionalidad formal tiene como premisa, sin duda, el cultivo de la indiferencia con respecto a ciertos fines morales, esa mis-

[3] En este aspecto, es necesario recordar que en la época de su surgimiento, durante las guerras religiosas europeas libradas en nombre de absolutos morales, la capacidad de la burocracia de divorciar la administración pública de los entusiasmos privados contribuyó justamente a erigirla en el instrumento privilegiado del arte pragmático de gobernar. La capacidad burocrática de actuar como un colchón entre los principios personales y las virtudes cívicas es una conquista política que siempre es fácil subestimar. (Quiero agradecer a Ian Hunter por llamarme la atención sobre este punto y el siguiente.)

ma indiferencia se funda en la conciencia de la *irreductible pluralidad y frecuente inconmensurabilidad entre las creencias morales sostenidas con pasión* y, de ese modo, en los posibles costos morales de sostener alguna de ellas en particular. Vista en este marco, la racionalidad formal no se asocia al desarrollo de un instrumentalismo amoral sino al cultivo de una *«ética de la responsabilidad» pluralista y liberal* que toma en cuenta las consecuencias de intentar realizar valores esencialmente discutibles, con frecuencia antagónicos de otros valores.

En este sentido, el mundo burocrático representa un importante recurso ético y político en los regímenes democráticos liberales, porque sirve para divorciar de los absolutismos morales privados la administración de la vida pública. Se ha convertido, como dice Larmore (1987, págs. 41-2), en «una condición de libertad», ya que permite «una separación significativa y liberadora de lo público y lo privado». Sin la emergencia de la esfera ética y el personaje de la burocracia y el burócrata, la construcción de un colchón entre las virtudes cívicas y los principios personales —uno de los principios constitutivos de la democracia liberal moderna— nunca habría sido posible. Como sostiene Michael Walzer (1984, pág. 320), el «arte liberal de la separación» ejercido por la burocracia es una fuente de pluralismo, igualdad y libertad:

«Bajo la égida del arte de la separación, la libertad y la igualdad van de la mano. En rigor, invitan a dar una sola definición: podemos decir que una sociedad (moderna, compleja, diferenciada) goza de libertad e igualdad cuando el éxito en un ámbito institucional no es convertible en éxito en otro, vale decir, cuando las separaciones se mantienen».

La empresarización de la burocracia: empresa y gestión pública

El *ethos* de la función pública, con su principal pundonor, la capacidad de hacer a un lado los propios compromi-

sos privados políticos, morales, regionales y otros, no debería considerarse obsoleto.[4] La cuestión persiste, entonces: ¿cuál es el efecto probable sobre ese *ethos* de la adopción de las formas empresariales de gobierno?

La identidad misma del gobierno empresarial se constituye en oposición a la cultura burocrática. Los defensores de la empresa tienden a representar la «burocracia» en un lenguaje que no da cabida a la evaluación positiva. Sin embargo, sólo es posible empezar a responder la pregunta recién planteada si se indica en qué aspectos las normas y técnicas de gobierno empresarial podrían significar una amenaza para el «arte burocrático de la separación».

A juicio de la filósofa Amélie Rorty (1988, pág. 7), el arte liberal de la separación se ve debilitado las más de las veces cuando las preocupaciones de un contexto particular de orden de vida se imponen a otras esferas diferentes de la existencia. El discurso de la empresa queda envuelto en ese tipo de «oferta de adquisición hostil» [*take-over bid*] si procura hacer que una diversidad de dominios éticos independientes se sometan a un único método de gobierno.

El rasgo definitorio del gobierno empresarial es la generalización de una forma empresaria a todas las formas de conducción: pública, privada, voluntaria, etc. De este modo, una concepción determinada de la persona como empresario, derivada de una esfera específica de la existencia y justamente correspondiente a ella (el orden de vida del mercado), se impone a otros campos de la vida (cada uno de los cuales ha dado origen a sus propias concepciones y prácticas de la individualidad). Esta situación desdibuja los límites entre las distintas esferas y, a mi entender, pone en tela de juicio las libertades e igualdades fundadas en el «arte de la separación».

[4] Piénsese en los modernos campos de batalla donde la administración pública y los ideales personales no están divorciados, incluidos la ex Yugoslavia y el Líbano. Es demasiado fácil, sobre todo para los «radicales» de las ciencias sociales y humanas, olvidar que la capacidad de la burocracia de divorciar la política de los principios absolutos es una conquista históricamente contingente y frágil que quienes vivimos en sociedades pacíficas no deberíamos dar por descontada.

Como sostuvo Weber (1968, pág. 1404), los tipos de *ethos* que rigen la conducta del «burócrata», el «empresario» y el «político» no son iguales. Al considerar las diferentes responsabilidades que estas «personas» tienen por sus actos, Weber insistió en la irreductibilidad de distintas esferas de la vida ética y en la consiguiente necesidad de aplicar a ellas diferentes protocolos éticos:

«Un funcionario que recibe una directiva que juzga errónea puede objetarla y se supone que lo hará. Si su superior insiste en realizarla, su deber y aun su honor es llevarla a cabo como si correspondiera a su convicción más profunda, y demostrar de esa manera que su sentido del deber se sitúa por encima de su preferencia personal (. . .) Ese es el *ethos* de la función. Un dirigente político que actuara de ese modo merecería el desprecio. A menudo se verá obligado a concertar compromisos, lo cual significa sacrificar lo accesorio a lo importante (. . .) "Estar por encima de los partidos" —a decir verdad, permanecer al margen de la lucha por el poder— es el papel del funcionario, mientras que esa lucha por el poder personal, y la responsabilidad política resultante, son la savia vital del político, así como del *empresario*» (las bastardillas son mías).

Al exigir —en nombre del «mercado», el «cliente» o lo que fuere— que la conducta ética del administrador público se juzgue de acuerdo con el *ethos* del empresario, el discurso de la empresa demanda a los burócratas del sector público asumir el rol de hombres de negocios. Como dice Larmore (1987, pág. 99), esa «confusión de ámbitos» puede tener desastrosas consecuencias. Cuando procuran suscitar entre los administradores públicos una intensa sensación de que determinadas políticas son su «propiedad» personal, por ejemplo, los partidarios de la «empresa» (Osborne y Gaebler, 1992) parecen perder completamente de vista el crucial papel cívico y ético de la burocracia en la *separación de la administración pública de los entusiasmos morales personales*.[5]

[5] Hay una serie de famosos ejemplos de los desastres que pueden sobrevenir cuando los funcionarios públicos actúan de una manera digna

Ese «olvido» está inscripto en demasiadas de las reformas del sector público que hoy se implementan en las sociedades democráticas liberales. En Gran Bretaña, por ejemplo, la introducción de normas y técnicas «empresariales» en la administración pública como resultado de la iniciativa de los «Pasos Siguientes» parece destinada a socavar el *ethos* burocrático. En apariencia, se alienta cada vez más a los funcionarios públicos de los niveles jerárquicos a adoptar un estilo de conducción según el cual «todo puede hacerse», caracterizado por «la resolución y una aptitud para lograr que las cosas se hagan, a diferencia del enfoque más tradicional que pone mayor énfasis en el análisis de las opciones y las recomendaciones para la acción basadas en ese análisis» (RIPA, 1987). En este caso, el riesgo evidente consiste en que ahora se exige a los funcionarios públicos que sientan un «entusiasmo» personal por políticas y proyectos específicos y, como consecuencia, se debilita el «*ethos* de responsabilidad» burocrático (pluralista y liberal). Tal como señaló Richard Chapman (1991*b*, pág. 3) con respecto a estas reformas, «el énfasis en la empresa, la iniciativa y un estilo de gestión más similar al de los negocios (. . .) parece singularmente en discrepancia con las expectativas de los funcionarios que trabajan en una burocracia».

Los mecanismos centrales de los Pasos Siguientes —el reemplazo de un servicio civil «unificado» por una multitud de organismos «autónomos»— se presentan explícitamente como un medio de empresarizar el sector público. La estructura de los «nuevos» organismos, se afirma, permitirá a los funcionarios «tener una sensación de propiedad e identificación personal con el producto» (Goldsworthy, 1991, pág. 6). En vez de tratar de moderar los entusiasmos perfectamente comprensibles de los funcionarios públicos por determinados proyectos y políticas, el sistema de organismos parece ideado para incitarlos.

---

de la conducta de un empresario o un político. Con respecto a la administración pública británica, véase, por ejemplo, el análisis de Richard Chapman (1988, págs. 302-3) sobre el caso de Crichel Down.

«El personal, se nos dice, a menudo considera hoy que pertenece a un determinado ministerio u organismo y no a la administración pública en general. Los funcionarios trabajan en unidades que, lejos de exhibir un espíritu de equipo con un *ethos* común, compiten entre sí (. . .) En la actualidad se hacen esfuerzos para estimular en ellos sentimientos de empresa e iniciativa, y no puede haber dudas de que esta actitud generó un cambio fundamental con respecto a un *ethos* (. . .) que contribuía a la identidad del servicio civil» (Chapman, 1991*b*, pág. 3).

Los partidarios de estas reformas parecen incapaces de imaginar que la gestión empresaria y la administración pública no son idénticas en todos los aspectos. Si bien existe la idea de que tanto el Estado como la actividad de los negocios son «empresas» racionales —deliberada y explícitamente dirigidas hacia la promoción de metas y objetivos de una manera eficiente y eficaz—, la administración pública difiere de la gestión empresaria primordialmente debido a las coacciones impuestas por el contexto *político* dentro del cual tienen lugar los procesos administrativos. Como sostuvo Neville Johnson (1983, págs. 193-4), entre otros:

«Sin lugar a dudas, el funcionario del servicio público está (. . .) ampliamente dedicado al uso y despliegue de recursos extraídos de las personas a quienes sirve y que se les devuelven como beneficios y prestaciones legitimados por el sistema de gobierno. Resulta claro que, en esas circunstancias, el funcionario es responsable del uso eficiente de los recursos, y con ese fin debe estar dispuesto y ser capaz de valerse de los métodos de gestión que ofrezcan las mejores perspectivas de óptimo rendimiento. Pero la misión de los funcionarios no puede definirse de manera exhaustiva en términos del logro eficiente de resultados. También tienen el deber de respetar los variados límites impuestos a su accionar por los organismos oficiales y satisfacer los imperativos políticos del servicio público: lealtad a quienes son políticamente responsables, receptividad ante la opinión parlamentaria y pública, sensibilidad

a la complejidad del interés público, honestidad en su papel de asesoramiento, etc. Sobre la base de esos compromisos se dio forma a una ética profesional en los servicios públicos. Aunque en los últimos años se haya debilitado, no podemos darnos el lujo de prescindir de ella. Y no podemos porque un sistema de gobierno representativo requiere que los funcionarios actúen como custodios de los valores procesales que él encarna. No debe permitirse que el interés contemporáneo en la gestión eficiente, el rendimiento y la obtención de resultados oscurezca ese hecho. La búsqueda de una mejor gestión en el gobierno, aunque muy importante, tiene que reconocer los límites políticos a los cuales está sometida».

La mera representación de la burocracia pública en términos económicos como una forma ineficiente de organización omite tomar en cuenta el crucial papel ético y político del mundo burocrático en las sociedades democráticas liberales. Si se pretende reducir o erradicar la burocracia y adoptar un estilo empresarial de gestión, debe admitirse que si bien la «eficiencia económica» puede mejorarse a corto plazo, los costos de mayor alcance asociados a esta aparente «mejoría» pueden llegar a afectar la justicia, la probidad, la igualdad compleja y otros rasgos «cualitativos» capitales del gobierno democrático liberal. Como dice Chapman (1991*a*, pág. 17):

«Cuando la atención se concentra en la gestión del sector público, diferenciada de la gestión en otros contextos, un tipo distintivamente burocrático de organización, con responsabilidad tanto en el plano de la jerarquía como ante los representantes electos, lejos de ser ineficiente, puede resultar en realidad el modelo organizacional más conveniente (. . .) En consecuencia, considerar la burocracia como un tipo ineficiente de organización puede reflejar una comprensión superficial de ella y, tal vez, una apreciación miope de la gestión del sector público. La burocracia puede ser más costosa que otros tipos de organización, pero eso no es sorprendente cuando la democracia no es necesariamente la forma más barata de gobierno».

No correremos el riesgo de olvidar los desastres y peligros a los que son propensas las burocracias si nos acordamos de vez en cuando de las amenazas —incluidas las que plantea un «empresarismo» desenfrenado— contra las cuales nos brindan protección.

Observaciones de conclusión

Es muy posible que haya argumentos de peso para hacer que ciertas burocracias sean más receptivas a los públicos a quienes sirven. También puede ser que determinados enfoques «empresariales» de ese tipo de proyecto no carezcan de méritos: algunos servicios actualmente a cargo de las burocracias estatales tal vez podrían ser mejor provistos por organizaciones cívicas, que realzaran el arte democrático liberal de la separación en lugar de ponerlo en peligro. Sin embargo, estas decisiones deben tomarse caso por caso. Admitir la sagacidad de esa medida en una instancia no significa que todos los servicios puedan o deban ser sacados de manos de las burocracias y entregados a organizaciones cívicas. Abrigar el deseo de que así se haga es perder de vista el crucial papel político y ético del mundo burocrático en la separación entre la administración pública y el absolutismo moral.

La burocracia pública es una institución clave de las sociedades democráticas liberales. Las reformas de esta institución —por ejemplo, la reducción de su tamaño y su costo— pueden ser bienvenidas siempre que no socaven su papel ético y político, tal como se esbozó antes.

De manera similar, sostener que existen distintos límites a la eficacia de la implementación de normas y técnicas empresariales en el sector público no equivale a decir que esas formas de ejercicio del gobierno son uniformemente malas. Significa, sencillamente, que dichas normas y técnicas y las concepciones de la individualidad a las que dan origen no deben imponerse de manera unilateral a otras esferas de la existencia.

Convenientemente regionalizados, las formas y estilos de conducción burocráticos y empresariales pueden conciliarse, aunque nunca de manera definitiva. Nunca de manera definitiva porque el «arte de la separación» democrático liberal jamás llega a alcanzar nada parecido a la regionalización total. Como las líneas de demarcación son ambiguas, siempre es factible que se tracen aquí y allá, experimental y a veces erróneamente. Ese es el riesgo inevitable de la democracia liberal. Como sostuvo Lefort (1988, pág. 19), el surgimiento de los regímenes democráticos liberales significa «la disolución de los marcadores de certidumbre».

Sin embargo, aun cuando las separaciones mantengan su vigencia, siempre deben estar en tensión, porque los hábitos de acción distintivos de las diferentes «esferas» constitutivas tenderán a socavarse unos a otros. Es dudoso que las líneas puedan llegar a estabilizarse, y el carácter cambiante de Estados y mercados exige, de todas maneras, su permanente revisión, «de modo que la discusión y la lucha en torno de la ubicación de las líneas no tiene un final previsible» (Walzer, 1984, págs. 328-9).

Referencias bibliográficas

Burchell, G. (1993) «Liberal government and techniques of the self», *Economy & Society* 22(3), págs. 266-82.

Chapman, R. A. (1988) *Ethics in the British Civil Service*, Londres: Routledge.

(1991*a*) «Concepts and issues in public sector reform: the experience of the United Kingdom in the 1980s», *Public Policy and Administration* 6(2), págs. 1-19.

(1991*b*) «The end of the civil service?», *Teaching Public Administration* 12(2), págs. 1-5.

Du Gay, P. (1994) «Colossal immodesties and hopeful monsters: pluralism and organizational conduct», *Organization* 1(1), págs. 125-48.

Freedland, M. (1994) «Government by contract and public law», *Public Law*, primavera, págs. 86-104.

Goldsworthy, D. (1991) *Setting Up Next Steps: A Short Account of the Origins, Launch and Implementation of the Next Steps Project in the British Civil Service*, Londres: HMSO.

Gordon, C. (1987) «The soul of the citizen: Max Weber and Michel Foucault on rationality and government», en S. Whimster y S. Lash, eds., *Max Weber: Rationality and Modernity*, Londres: Allen & Unwin.

(1991) «Governmental rationality: an introduction», en G. Burchell, C. Gordon y P. Miller, eds., *The Foucault Effect*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Hennis, W. (1988) *Max Weber: Essays in Reconstruction*, Londres: Allen & Unwin.

Hunter, I. (1991) «Personality as a vocation: the political rationality of the humanities», *Economy & Society* 19(4), págs. 391-430.

Johnson, N. (1983) «Management in government», en M. J. Earl, ed., *Perspectives on Management*, Oxford: Oxford University Press.

Jordan, G. (1994) «Reinventing government: but will it work?», *Public Administration* 72, págs. 1271-9.

Kanter, R. (1990) *When Giants Learn to Dance*, Londres: Unwin Hyman. [*Cuando los gigantes aprenden a bailar*, Barcelona: Plaza y Janés, 1990.]

Keat, R. (1990) «Introduction», en R. Keat y N. Abercrombie, eds., *Enterprise Culture*, Londres: Routledge.

Larmore, C. (1987) *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lefort, C. (1988) *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*, traducción de G. Bennington y G. Massumi, Minneápolis: University of Minnesota Press. [*La condición posmoderna*, Madrid: Cátedra, 1984.]

Marsden, D. y Richardson, R. (1994) «Performing for pay? The effects of "merit pay" on motivation in a public service», *British Journal of Industrial Relations* 32(2), págs. 243-61.

Millward, N., Stevens, M., Smart, D. y Hawes, W. R. (1992) *Workplace Industrial Relations in Transition*, Aldershot: Dartmouth.

Minson, J. (1991) *Bureaucratic Culture and the Management of Sexual Harassment*, Institute for Cultural Policy Studies Occasional Paper n° 12, Brisbane: Griffith University.

(1993) *Questions of Conduct*, Basingstoke: Macmillan.

Osborne, D. y Gaebler, T. (1992) *Re-Inventing Government*, Reading, MA: Addison Wesley. [*La reinvención del gobierno: la influencia del espíritu empresarial en el sector público*, Barcelona: Paidós, 1994.]

Peters, T. (1987) *Thriving on Chaos*, Basingstoke: Macmillan. [*Del caos a la excelencia: manual para la revolución en la dirección y la administración de empresas*, Barcelona: Folio, 1989.]

(1992) *Liberation Management*, Basingstoke: Macmillan. [*Reinventando la excelencia: el management liberador*, Barcelona: Ediciones B, 1993.]

Peters, T. y Waterman, R. (1982) *In Search of Excellence*, Nueva York: Harper & Row. [*En busca de la excelencia: lecciones de las empresas mejor gestionadas de Estados Unidos*, Barcelona: Folio, 1987.]

Plant, R. (1992) «Enterprise in its place: the moral limits of markets», en P. Heelas y P. Morris, eds., *The Values of the Enterprise Culture: The Moral Debate*, Londres: Routledge.

Public Accounts Committee [PAC] (1994) *The Proper Conduct of Public Business*, Londres: HMSO.

RIPA [Royal Institute of Public Administration] (1987) *Top Jobs in Whitehall: Appointments and Promotions in the Senior Civil Service* (informe del grupo de trabajo), Londres: RIPA.

Rorty, A. (1988) *Mind in Action*, Boston: Beacon Press.

Rosaldo, R. (1993) *Culture and Truth*, Londres: Routledge.

Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*, Oxford: Basil Blackwell. [*Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.]

Weber, M. (1968) *Economy and Society*, 3 vols., Nueva York: Bedminster. [*Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 1944.]

10. El ciudadano y el hombre de mundo

James Donald

¿Quién es el hombre de mundo?

O. Henry fue un escritor norteamericano de cuentos de engañoso valor pero que en su momento, hacia fines del siglo XIX, fueron enormemente populares. En los últimos años de la década de 1950 o principios del decenio siguiente, una serie de televisión se basó en ellos. Uno de sus episodios quedó fijado en mi memoria. Se llamaba «El hombre de mundo» [«*Man about town*»]. Intrigado por la persistencia de este recuerdo encubridor y sospechando que podía haberlo evocado errónea pero creativamente, decidí cerciorarme acudiendo al cuento original.[1] Para mi sorpresa, coincidía casi exactamente con lo que yo recordaba.

El relato habla del deseo de O. Henry de averiguar qué es un hombre de mundo. Para ello, el autor interroga a una serie de personas en Nueva York: un reportero, un cantinero, una jovencita del Ejército de Salvación y un crítico. Estos le ofrecen varias sugerencias más o menos útiles y más o menos intrascendentes. Inspirado por ellas, el protagonista decide enfrentar a un hombre de mundo cara a cara. «Voy a encontrar a mi hombre de mundo esta noche aunque tenga que rastrillar Nueva York desde el Battery hasta Little Coney Island».

«Salí del hotel y caminé por Broadway. La búsqueda de mi tipo daba un agradable sabor de vida e interés al aire que respiraba. Me gustaba estar en una ciudad tan grande, tan compleja y diversa. Ociosamente y no sin cierta altivez, paseaba con ánimo expansivo ante la idea de que era

[1] Véase David Rosenberg, ed., *The Movie That Changed my Life*, Nueva York: Viking, 1991.

un ciudadano de la gran Gotham,* un copartícipe de su magnificencia y sus placeres, un socio de su gloria y su prestigio».

El narrador está tan absorbido en su búsqueda que pone distraídamente el pie en la calzada y es atropellado. Cuando despierta en el hospital, un joven médico le muestra una nota periodística sobre el accidente.

«Leí el artículo. Sus titulares empezaban donde yo había dejado de escuchar el zumbido la noche anterior. Terminaba con estas líneas: "...en el Hospital Bellevue, donde se informó que sus heridas no eran graves. Parecía ser un típico hombre de mundo"».

De la masa de vulgares cuentos televisivos que absorbí en mi niñez, ¿por qué este tenía que persistir en mi memoria? Si yo no podía evaluar lo mucho que ese relato significaba para mí por lo que le había agregado o modificado, ¿cuál era entonces la fascinación?

Hay una explicación bastante obvia. También a mí me gustaría descubrir que soy el hombre de mundo. En mi mundo de fantasía, Su Majestad Mi Ego puede ser visto a menudo vagando por la metrópoli «no sin cierta altivez». Pasé felizmente gran parte de mi vida leyendo historias de detectives duros que afrontan el clisé de las calles miserables y viendo películas sobre gángsters prometeicos condenados o héroes fallidos entrampados por *femmes* fatales. También en mi trabajo académico acudí reiteradamente a la jungla de asfalto como *locus* de la modernidad. Mi interés se relaciona sólo en parte con el racionalizado ambiente urbano de planificadores y reformadores. Lo que me fascina es sobre todo el enigma de la modernidad representado por la ciudad: las posibilidades de la vida pública y la autocreación mundana, pero también los peligros ineludibles del laberinto metropolitano. La ambientación tranquilizadoramente familiar en Nueva York, esta noche, con su reparto de personajes típicos, sin duda

* Sobrenombre que se da a la ciudad de Nueva York. (*N. del T.*)

forma parte del atractivo del relato de O. Henry. Pero esta explicación no puede bastar. Debe haber también algo en su estructura narrativa que suscita mi respuesta.

Siento afinidad, por cierto, con la discordancia entre imagen e imagen de sí presente en el núcleo del cuento, que actúa sobre nuestra opacidad para nosotros mismos, la imposibilidad exasperante de vernos como otros nos ven, y la frustrante sensación de un yo que no soy yo, sino un reflejo de la percepción que el mundo tiene de mí. La peculiaridad del relato gira en torno de la especularidad y alteridad de la subjetividad masculina.[2] El narrador se comporta como un hombre de mundo, muestra todos los hábitos y características del hombre de mundo, y pese a ello no puede reconocerse como la persona que está buscando de manera obsesiva. En su fuero interno, sencillamente no se siente como la imagen que proyecta.

El cuento no sólo apela entonces a un patrón de identificación imaginaria en mí, a la fantasía de ser visto como un hombre de mundo. También puede conectarse con la identificación simbólica con una posición asumida desde la cual se me podría identificar y juzgar. Aquí puede advertirse una vez más el atractivo del espacio simbólico de la ciudad como tópico de estudio. *La ciudad* proporciona una imaginería de nuestra autorrepresentación como actores en el teatro del mundo y de lo que sentimos al presentarnos así. Este escenario para el drama del yo no sólo se encuentra en las novelas policiales y los *films noirs*. Es el telón de fondo y el tema de muchas de las grandes novelas, desde *Wilhelm Meister* a fines del siglo XVIII hasta *Ulises* en la década de 1920. Propone asimismo el misterio que debe desentrañarse (y hasta cierto punto celebrarse) en la historia cultural de la ciudad iniciada por Simmel y Benjamin.

¿Esas representaciones de la ciudad podrían arrojar algún tipo de luz sobre el imaginario político que da forma a los debates actuales sobre la ciudadanía?

[2] Especularidad y alteridad son términos tomados de Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, Londres: Routledge, 1992.

¿Quién es el ciudadano?

Si pregunto: «¿quién es el ciudadano?», tal vez termine como el narrador de O. Henry. Luego de correr de un lado a otro interrogando a quienes deberían saber dónde puedo encontrar a una criatura semejante, quizá me dirían simplemente que mirara en el espejo. Tengo mi pasaporte y sin duda pronto tendré mi documento de identidad. He sido integrante de un jurado. Envío mi sufragio en el momento de las elecciones y mi declaración de impuestos una vez al año. Estos derechos y obligaciones confirman mi status de miembro del Estado. ¿Qué más quiero saber? ¿Cuál es el problema?

El problema, desde luego, es que ese status legal de ciudadano no parece tener mucho que ver con mi idea del yo. Me dice qué soy, no quién soy.

Permítanme que ilustre lo que está en juego en esa distinción examinando el defecto central del aporte de Habermas al debate sobre la ciudadanía: su argumento eminentemente sensato de que una nación de ciudadanos del Estado cuyas lealtades afectivas se expresaran en un *patriotismo constitucional* sería la mejor esperanza de una democracia madura y sustentable.[3] En este caso, el problema adopta la siguiente forma: ¿podría cualquier conjunto de dispositivos institucionales, por racionales y justos que fueran, conectarse con las estructuras del yo con la misma autoridad perentoria que las reivindicaciones de la *nación* y el *pueblo*? ¿Podrían inspirar nuestra lealtad o solicitar nuestro deseo?

Si la respuesta es no, ¿significa que estamos condenados para siempre a retroceder desde la aspiración política a una democracia civilizada hasta las lealtades prepolíticas del nacionalismo y el exclusivismo étnico? Es fácil simpatizar con la desesperada preocupación de Habermas, que escribe en Alemania durante las angustias de la reunificación, por cuestionar las versiones tradicionales de la identidad. El plantea un vigoroso argumento a favor

[3] Jürgen Habermas, «Yet again: German identity – a unified nation of angry DM-burghers?», *New German Critique*, 1992.

de una identidad postradicional que existe «únicamente en el método de la batalla discursiva pública en torno de la interpretación de un patriotismo constitucional concretado en circunstancias históricas particulares».[4] Aquí, Habermas muestra su decisión de anticiparse al resurgimiento de cualquier idea de Alemania como una comunidad de destino. La pertenencia a una comunidad cultural o étnica nunca debería ser el fundamento para gozar o no de derechos. Nadie debe ser excluido de ellos. El patriotismo constitucional, tal como se expresa en la batalla discursiva por la defensa y la proliferación de los derechos, sería la medida del compromiso de los ciudadanos con ese principio.

El inconveniente de esta formulación de Habermas es que el horror que despierta en él la identidad tradicional lo lleva a fusionar diferentes cuestiones sobre la ciudadanía que es mejor mantener separadas. Una de ellas es la de quiénes tienen y no tienen, en circunstancias históricas específicas, los derechos que implica la plena pertenencia al Estado. Vale decir, *¿quiénes son* ciudadanos (y, por la misma razón, quiénes no lo son)? Una segunda cuestión concierne a la comprensión que los individuos tienen de sí mismos como miembros de una colectividad, y es la que más se acerca a mi pregunta: *¿quién es* el ciudadano? Habermas, sin embargo, la reduce. Lo que quiere saber es en qué consiste ser un ciudadano postradicional de un Estado alemán reunificado. Una tercera cuestión se refiere a la *práctica* de la ciudadanía entendida como la formación de la opinión y la autodefinición de una comunidad dentro de la sociedad civil. En otras palabras, *¿qué son* los ciudadanos? ¿Qué *hacen* las personas cuando se dedican a ser ciudadanos?

Casi como si reconociera que la noción de patriotismo constitucional es incoherente, Habermas insiste en principio en la necesidad de distinguir entre *demos*, la soberanía política del pueblo, y *ethnos*, la filiación con una comunidad cultural imaginada. El dilema es si la identidad *cívica*, la pertenencia a este o aquel Estado, puede separar-

[4] *Ibid.*, pág. 98.

se alguna vez de la identidad *nacional*, del reconocimiento de sí mismo como miembro de un Estado *nación*. En su libro *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Rogers Brubaker sugiere que la historia baja el pulgar. «La política de la ciudadanía en nuestros días —concluye el autor— es ante todo una política de la nacionalidad. Como tal, es una *política de la identidad*, no una *política del interés* (en el sentido restringido, materialista)».[5] Brubaker contrasta las tradiciones francesa y alemana de ciudadanía y nacionalidad. En la primera, incluso antes de la revolución, la nación se entendió políticamente, de acuerdo con el marco institucional y territorial del Estado. Aun así, esta concepción política y secular sigue teniendo implicaciones culturales. El costo de la ciudadanía universal es siempre e inevitablemente la asimilación cultural. Un Estado unitario no puede tolerar centros alternativos de legitimación de los valores y lealtad.[6]

En Alemania, por su parte, la nación surgió de un anhelo nacionalista cultural de definir y encarnar la especificidad y el destino de un *Volk*.

«Como el sentimiento nacional se desarrolló antes que el Estado nación, la idea alemana de la nación no era originariamente política ni se vinculaba con la idea abstracta de la ciudadanía. Esa nación alemana prepolítica, esa nación en busca de un Estado, no se concebía como la portadora de valores políticos universales, sino como una comunidad cultural, lingüística o racial orgánica: una *Volksgemeinschaft* irreductiblemente particular. Según este parecer, la nacionalidad es un hecho etnocultural, no un hecho político».[7]

Habermas, por supuesto, conoce perfectamente estas historias, y su argumento sólo dice en parte que los alemanes necesitan parecerse un poco más a los franceses. En términos más fundamentales, trata de cortar de raíz el

[5] Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, New Haven: Harvard University Press, 1992, pág. 182.

[6] *Ibid.*, pág. 1.

[7] *Ibid.*

nudo ciudadanía-etnicidad de Brubaker abogando por un sentido de la identidad que debería estar siempre disponible en el «plebiscito diario» de la democracia. Esa evanescencia, esa reflexividad y esa inestabilidad constituyen, en su opinión, una identidad postradicional. Esta no se transmite desde el pasado, sino que se escruta, se cuestiona y se rehace constantemente aquí y ahora.

Esa idea de la democracia como una negociación acalorada, díscola y rutinaria parece correcta; sin embargo, ¿por qué sigo sin convencerme? La respuesta radica, probablemente, en mi fisgoneo a la manera de O. Henry. Habermas aborda la siguiente cuestión: ¿qué lazos serán a la vez democráticos y eficaces cuando se trate de ligar a los miembros legítimos del Estado a su constitución? Su respuesta suscita en mí una pregunta diferente: ¿dónde podría encontrar yo un ciudadano estatal postradicional y democrático, y cómo lo reconocería? Habermas sigue intentando dar una *identidad* cultural al *status* legal de la ciudadanía, aun cuando supuestamente esta identidad postradicional haya sido despojada de todo rastro de etnicidad.

Aunque Habermas trata de romper la identificación de la pertenencia al Estado con la identidad étnica, no plantea la cuestión previa: el hecho de tener los derechos y obligaciones de la pertenencia al Estado, ¿debe entrañar necesariamente una identidad cultural, ya sea tradicional *o no tradicional*? ¿No tiene más sentido decir que, al contrario, el principio mismo de universalidad inherente a la idea de ciudadanía significa que este status no puede ser colonizado por ninguna pretensión de definirlo en términos culturales? La premisa sería, entonces, que «el ciudadano» no puede tener una identidad sustancial. Intuitivamente, esto concuerda con mi experiencia de que el status de ciudadano tiene poca incidencia en toda noción de identidad. Aún más importante es que sugiere un argumento político y teórico más fuerte: que la posición del ciudadano *no debe* tener una sustancia. Cualquier pretensión de identificar la ciudadanía en términos de identidad cultural —yo diría que incluso la identidad del patriotismo constitucional postradicional— socava la soberanía popu-

lar democrática y los derechos de la ciudadanía, porque traza una línea divisoria entre quienes son miembros de esta comunidad política y quienes no lo son.

Mi argumento, por lo tanto, es que «el ciudadano» no debe entenderse en primera instancia como un tipo de persona (ya sea un nacionalista alemán o un patriota constitucionalista), sino como una posición en el conjunto de relaciones formales definidas por la soberanía democrática. Así como «yo» [*«I»*] denota una posición en un conjunto de relaciones lingüísticas, una posición vacía que hace posibles mis enunciados únicos pero puede ser igualmente ocupada por cualquier persona, «el ciudadano» también denota un lugar vacío. Este también puede ser ocupado por cualquier persona: ocupado en el sentido de hablar desde él, no en el de recibir una identidad sustancial.

Decir (por ejemplo) que sólo los varones blancos y propietarios pueden ser ciudadanos es, por ende, como decir que (por ejemplo) sólo las personas que miden un metro noventa y tienen ojos verdes y barba pelirroja pueden hablar desde la posición «yo» [*«I»*]. Por eso Slavoj Žižek equipara «el sujeto de la democracia» con «el sujeto cartesiano en toda su abstracción, la puntualidad vacía a la cual llegamos luego de sustraerle todos sus contenidos específicos».

«hay una homología estructural entre el método cartesiano de la duda radical que produce el *cogito*, un punto vacío o autorreferencia reflexiva como resto, y el preámbulo de toda proclamación democrática: "todo el pueblo *sin distinción de* (raza, sexo, religión, riqueza, status social)". No debemos dejar de advertir el violento acto de abstracción presente en este "sin distinción de"; es una abstracción de todos los rasgos positivos, una disolución de todos los lazos innatos y sustanciales, que produce una entidad estrictamente correlativa del *cogito* cartesiano como un punto de pura subjetividad no sustancial».[8]

[8] Slavoj Žižek, *Looking Awry*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1991, pág. 163.

En vez de llenar la posición de la ciudadanía (o el sujeto de la democracia) con un contenido postradicional, como hace Habermas, yo seguiría a Žižek e insistiría en la falta de sustancia de la ciudadanía. La lógica es, en parte, que la universalidad de los derechos debe instituirse como un ideal regulatorio en el plebiscito diario de la democracia, aun cuando ese ideal no pueda realizarse en la práctica. Los marxistas y las feministas, desde luego, criticaron a menudo esta actitud, ya que desestiman la idea de una universalidad deseable pero inalcanzable como una excusa para ignorar las desigualdades y la dominación reales, e incluso para confabularse con ellas. Su escepticismo no es sorprendente ni mal fundado. No están en juego aquí los hipotéticos ojos verdes y barbas pelirrojas, sino la opresión y explotación sufridas por personas reales en el mundo real. Parece indecente y casi perverso preocuparse por el hecho de que la democracia sea siempre un lazo formal entre sujetos abstractos, en lugar de corregir esos males.[9] De modo que, ¿por qué aun así es importante?

Mi planteo es que sólo la relación *simbólica* entre sujetos instituida por la categoría de los derechos hace posible dirimir las relaciones sociales entre las personas por medio del tercer término del derecho. Sólo esto permite que sus necesidades se enuncien como demandas o reclamos y sus agravios se evalúen como injusticias. Las disputas sociales pueden entonces arbitrarse en el lenguaje del derecho y no mediante la afirmación del poder. Sólo el principio de universalidad inherente a la ciudadanía (y por lo tanto su *falta de identidad*) hace posible enunciar una denegación de derechos o una exclusión de la pertenencia al Estado como una injusticia que exige reparación. Ese principio crea la perspectiva desde la cual (por ejemplo) pueden discernirse los agravios de la dominación patriarcal y pedir cuentas por ellos.

Tras haber establecido que las relaciones democráticas tienen su fundamento en un orden simbólico, puedo reformular ahora mis dudas con respecto a Habermas. Aunque

[9] Renata Salecl, *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, Londres: Routledge, 1994, pág. 119.

quiera desplazar la identidad étnica a favor de la lealtad a una constitución, su nueva versión del patriotismo racional y de la identidad provisional sigue planteando una identificación *imaginaria*. Experimentarnos como patriotas constitucionales sería reconocernos en una interpelación patriótica constitucional. «¡Sí, ese ciudadano del Estado soy yo!». La pregunta subyacente en el plebiscito diario de Habermas seguiría siendo: «¿quiénes somos?». Estoy de acuerdo con Claude Lefort: es la pregunta errónea. Importa menos la identidad imaginaria del ciudadano que el orden *simbólico* de los derechos de ciudadanía. La democracia se funda en «*la legitimidad de un debate sobre lo que es legítimo y lo que es ilegítimo*, un debate que carece necesariamente de garantes y de fin».[10]

El ciudadano como espacio vacío o puro *cogito* cartesiano puede parecer una respuesta bastante anémica a la pregunta: «¿quién es el ciudadano?». Pero nos permite entender un punto: que el status de la ciudadanía depende de un orden simbólico operativo que es necesario distinguir de cualquier reivindicación de una identidad cultural para el ciudadano. *Convertirse* en ciudadano es, por lo tanto, convertirse en un sujeto dentro de ese orden simbólico, sujetarse a él, así como nos vemos obligados a asumir el espacio vacío del «yo» [«*I*»] cuando nos convertimos en sujetos hablantes.[11] Este ciudadano-sujeto no tiene otra identidad que la producida por la Ley. Lo cual no significa decir que la subjetividad es un mero facsímil de la Ley. Al contrario, las identidades asignadas se transforman y recrean cuando los individuos negocian el juego de poder de la Ley. Pero la falta de toda identidad primordial produce la *necesidad de identificación*: «el sujeto intenta llenar su falta constitutiva por medio de la identificación, identificándose con algún significante amo que garantice su lugar en la red simbólica».[12]

Esta estructura fantasmática de identificación muestra por qué la ciudadanía se mezcla inevitablemente con

[10] Citado en *ibid.*, pág. 121.
[11] *Ibid.*, pág. 126.
[12] Žižek, *Looking Awry*, *op. cit.*, pág. 163.

cuestiones de pertenencia nacional y autodefinición comunitaria. Es indudable que Brubaker tiene razón al ver una historia de la ciudadanía como la historia de partidos, sectas y movimientos que intentan ocupar el lugar vacío de la soberanía popular, dar a la comunidad una identidad fija y exclusiva, hablar por y a través del ciudadano. Por otro lado, desenmarañar la lógica de la conexión entre lo simbólico y lo imaginario, tal como yo lo hice, explica cómo se produce el deseo de identificación, pero sin reducir el orden simbólico de la ciudadanía ni los hábitos y la retórica generados por él al absolutismo de la política identitaria.

De una máscara a una persona...

De ello se deduce una pregunta obvia. Si el sujeto de la ciudadanía democrática es el *cogito* insustancial, ¿cómo pueden los ciudadanos hacer realmente una aparición en la ciudad, en el foro de la vida pública? El mismo Descartes nos da una pista. En su primer apunte existente, escribió:

«Los actores, enseñados a no dejar que su rostro revele turbación alguna, se ponen una máscara. Yo haré lo mismo. Hasta aquí he sido un espectador en ese teatro que es el mundo, pero ahora estoy por subir al escenario y me presentaré enmascarado».[13]

Es de suponer que se refería a la necesidad de adoptar una posición en el discurso a fin de participar en el debate filosófico. No obstante, es sorprendente ver la frecuencia con que las metáforas cartesianas del teatro y la mascarada reaparecen en los intentos de aprehender la naturaleza tanto de la ciudadanía como de la vida metropolitana.

[13] René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, traducción de John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pág. 2.

En su famosa Huxley Memorial Lecture, conferencia pronunciada en 1938, el antropólogo Marcel Mauss esbozó una historia de «la noción de persona» y «la noción del "yo"» como «una categoría de la mente humana». El argumento central es que la estructura de la personalidad que experimentamos como el hecho más fundamental y psicológicamente más implacable de la vida no es un elemento biológico dado. Es contingente. Tiene una historia. Mauss, en consecuencia, va más allá de las identidades culturales en busca de sus condiciones subjetivas de existencia. En un giro profundamente radical, nos cuenta cómo se instalaron los diversos elementos de nuestra organización específica de «ser una persona».

Empieza en la antigua Roma, con el significado original de *persona*. Era, literalmente, una máscara. Mauss ve a «la persona» como la portadora de status y responsabilidades que comenzó a surgir cuando el significado de la palabra se expandió hasta incorporar los papeles legítimamente permitidos al usuario de una máscara determinada y al portador de un nombre determinado. De ese modo, afirma, la categoría de la persona se convirtió en «un dato fundamental del derecho».[14] Esto contradice un supuesto del sentido común, así como una ficción rawlsiana, que describen un estado originario o presocial conformado por gente, personas, que buscaban satisfacer naturalmente sus diversas necesidades y deseos. Sólo de manera secundaria, como una estrategia calculada para atenuar los peligros de que ese estado derivara en una guerra de todos contra todos, habría surgido el derecho como un instrumento de mediación y arbitraje, una codificación de los derechos individuales y las obligaciones recíprocas. Mauss no cree en este guión de las personas en primer lugar y el derecho después. El derecho romano no sólo definió la categoría de persona: la *produjo*. La persona aparece como una entidad efectiva cuando se asigna a los individuos una identidad en términos de pertenencia a una fa-

[14] Marcel Mauss, «A category of the human mind, the notion of person; the notion of self», en *Sociology and Psychology: Essays*, traducción de Ben Brewster, Londres: Routlege and Kegan Paul, 1979, pág. 78.

milia o un clan y luego, sobre esa base, se les concede el derecho a tener voz en el foro de la política. El carácter *personal* del derecho se estableció por medio de ese proceso. En este momento inicial, sin embargo, la existencia de un orden legal y político específico generó asimismo la institución simbólica de la individualidad, que siguió siendo siempre dependiente de él.

El hecho de ser una persona no se percibía todavía como un atributo universal de la humanidad, y menos aún se experimentaba como una realidad psicológica. Era un status definido por la ley, adjudicado a algunos y no a otros en un ritual de nombramiento y representado mediante una dramaturgia pública de ciudadanía. (Para destacar la naturaleza no esencial de la categoría, los esclavos no podían ser personas, mientras que, ante la ley, las corporaciones y las instituciones religiosas sí lo eran.) Por su naturaleza, el nombre y el status indicativos de la individualidad eran exteriores. Esta máscara no ocultaba la verdadera identidad de sus portadores. Declaraba quiénes y qué eran, y de ese modo hacía posible el discurso público. Proporcionaba un rol y otorgaba el derecho a hablar. Es imposible saber si la representación implicaba alguna percepción característica de una vida interior. No es necesario suponerlo, y sin duda sería erróneo dar por sentado que, en caso de existir, se habría vivido como una personalidad innata o una sustancia ética moldeada o reprimida por las exigencias de la ciudadanía.

Para Mauss, esa idea moderna del yo sólo comenzó a aparecer con el ascenso del cristianismo. En primer lugar, un sentido moral de la individualidad se sumó a la definición legal y política, «el sentido de un ser responsable consciente, independiente, autónomo y libre».[15] Actuar como persona significaba menos ponerse la máscara de la identidad y representar un papel público que buscar la conciencia privada. Segundo, en la transición de la idea del hombre investido con un status a la noción del Hombre como ser con una naturaleza interior oculta, el cristianismo asignó a la individualidad una nueva universa-

[15] *Ibid.*, pág. 84.

lidad, una estructura universal de individuación definida por la relación entre cada persona y un Dios personal.[16]

Leída en este contexto, ¿cuál es la relevancia de la imagen cartesiana de un yo interior desapegado y observador que aparece, enmascarado y dubitativo, en el escenario de un mundo público exterior y discursivo? Esa imagen sugiere el giro final de la historia de Mauss: el surgimiento de la *categoría moderna del yo*. En una lenta pero dramática evolución, la individualidad ya no consiste en la máscara. Ahora existe como esa abstraída posición de apercepción ética que *está detrás* de la máscara pública. O, más bien, parece estar detrás de ella. En realidad, es una creación retrospectiva de la mascarada, pero como si estuviera no sólo topológicamente detrás, sino que fuera temporalmente previa a la máscara. Mauss termina por vincular esta modernización del yo a Kant y Fichte. Para el primero, la conciencia individual era el fundamento sagrado de la Razón Práctica. Para Fichte, el «ego» era la precondición de la conciencia y la ciencia, de la Razón Pura. Entonces, en una conclusión intrigante y casi incidental, Mauss vuelve a referirse a los intrincados nexos entre la interioridad psicológica de la individualidad moderna y las estructuras sociosimbólicas de la ciudadanía. «Desde esa época —señala— queda consumada la revolución en nuestra mentalidad; cada uno de nosotros tiene su "yo" o ego, *un eco de las Declaraciones de Derechos que precedieron a Kant y Fichte*».[17]

El sujeto de la Ilustración

Ese eco aún resuena. En un artículo reciente, Etienne Balibar considera, como Mauss, que 1789 y la Declaración de los Derechos del Hombre marcan el surgimiento ruptu-

[16] *Ibid.*, págs. 85-6. Véase también Nikolas Rose, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Londres: Routledge, 1990, págs. 217-9, donde se encontrará un análisis de la cuestión.

[17] Mauss, «A category», art. cit., pág. 89 (las bastardillas son mías).

rista de una categoría radicalmente nueva de la subjetividad, que sólo tiene sentido en términos del ciudadano revolucionario. Aunque la Declaración proclama los derechos *del hombre*, Balibar estima que se trata realmente de los derechos del *hombre como ciudadano*. El objetivo de la Declaración es la constitución de la ciudadanía, pero de una ciudadanía que ya no exige la lealtad y obediencia absolutas al monarca (sujeción), sino una nueva capacidad de acción autodeterminada (subjetificación) y, por lo tanto, nuevas formas de relaciones intersubjetivas e intrasubjetivas. La soberanía democrática requiere una igualdad simbólica de todos los ciudadanos, porque todos los ciudadanos son la fuente nominal de su autoridad, a la vez que están sujetos a ella. De tal modo, la *igualdad soberana* de la autoridad democrática instituye la ciudadanía como un tipo determinado de libertad y ancla esa libertad no en una relación con Dios, sino en la naturaleza del Hombre. Las libertades cívicas privilegiadas y la igualdad de la Antigüedad, encarnadas en derechos y roles conferidos por la ley, ceden su lugar a una interpretación de la igualdad y la libertad como naturales y universales. Cuando Rousseau proclama que «el Hombre nació libre y en todas partes está encadenado», afirma que la libertad y la igualdad son atributos innatos cuya denegación no es sólo una injusticia sino una afrenta a la naturaleza. El orden simbólico de los derechos y el sentido moderno de un yo encarnado en una voz interna de la naturaleza son, cada uno por su lado, una condición de la existencia del otro.

De modo que la cuestión ya no es, como habría sido en la antigua Roma y sigue siendo en la formulación de las leyes de nacionalidad y las políticas inmigratorias: «¿quién es ciudadano?» (o: «¿quiénes son ciudadanos?»). Para Balibar, interesado en la producción de la subjetividad, hoy hay que preguntarse: *¿quién es el ciudadano?*

«La respuesta es: el ciudadano es un hombre que goza de todos sus derechos "naturales" y realiza por completo su humanidad individual, un hombre libre simplemente porque es igual a todos los otros hombres. Esta respuesta

(o esta nueva pregunta en la forma de una respuesta) también se formulará, *a posteriori*: *el ciudadano es el sujeto*, el ciudadano es siempre un *sujeto supuesto* (sujeto legal, sujeto psicológico, sujeto trascendental)».[18]

Por un camino diferente, más histórico, Balibar llega a la misma conclusión que Žižek. El ciudadano es el *cogito*; el ciudadano es el sujeto. Pero la glosa de Balibar sobre esta pura subjetividad no sustancial hace menos hincapié en su vacío que en su perenne aplazamiento. El ciudadano está siempre *convirtiéndose en sujeto* (*devenir-sujet*). La posibilidad de la acción se dirime hoy por medio de la nueva idea de un yo primordial pero incompleto, la idea de un yo falto de consumación que se manifiesta en una vida psíquica de necesidad, deseo y culpa. Ser persona entraña ahora la aspiración implacable al autoconocimiento, la autoexpresión y la autorrealización. El status, los derechos y las responsabilidades del ciudadano llegan a vivirse como algo en cierto modo constitutivo de una percepción del yo, con un carácter subjetivo.

Pero, hay que reiterarlo, no se viven o reconocen como una identidad. Al contrario, la falta traumática de ajuste entre los impulsos de una supuesta naturaleza interna y las demandas de una realidad externa —su necesaria no-identidad— produce la percepción característicamente moderna del yo dividido e incompleto. Por ejemplo, las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1791), de Schiller, enuncian la concepción romántica de esta escisión como un enfrentamiento entre el sentimiento natural y «el Intelecto que todo lo divide»:

«Fue la civilización misma la que impuso esta herida al hombre moderno. Una vez que el mayor caudal de conocimiento empírico y los modos más exactos de pensamiento hicieron inevitables las divisiones más pronunciadas entre las ciencias, y después que la maquinaria cada vez

[18] Etienne Balibar, «Citizen subject», en Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy, eds., *Who Comes after the Subject?*, Londres: Routledge, 1991, pág. 45.

más compleja del Estado exigió una separación más rigurosa de los rangos y las ocupaciones, también se quebró la unidad interna de la naturaleza humana y un desastroso conflicto sembró la discrepancia entre sus armoniosos poderes».[19]

A primera vista, esta puede ser una extraña compañía para la definición de Balibar del ciudadano-sujeto como una persona «que realiza por completo su humanidad individual». Recuérdese, sin embargo, que aquel considera que no se trata de un estado de totalidad consumado, sino del proceso incesante de *convertirse* en un sujeto. Esa idea superficialmente paradójica del sujeto que se convierte en sujeto es vital. La asunción de una posición en lo simbólico, puesto que significa ocupar una posición forzosamente vacía que hace posible enunciar la necesidad como deseo, siempre entraña una sensación de pérdida. Genera la idea de la subjetividad como una *falta* que motiva la compulsión a curar la herida de la cultura moderna, la pulsión de recrear una armonía o plenitud sentidas como si alguna vez hubiesen existido.

Si queremos ver ese mito fundacional de la individualidad moderna expuesto con vivacidad inigualable y convicción paranoica, no hay más que acudir a Jean-Jacques Rousseau. Este proclamó sobre todo que el yo es el lugar de la naturaleza primordial, sometido a la sociedad pero guiado por una conciencia que aún «nos habla en el lenguaje de la naturaleza».[20] Esa voz, creía Rousseau, podía ser ahogada muy fácilmente por el ruido de la sociedad y, en especial, por el parloteo y la cháchara de la ciudad. La ciudad menos mala sería, en consecuencia, la que

[19] Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man* (1791), Oxford: Clarendon Press, 1967, pág. 33 [*Cartas sobre la educación estética del hombre*, Madrid: Aguilar, 1969]. Véanse los análisis de Ian Hunter, «Setting limits to culture», *New Formations* 4, primavera de 1998, y Jeffrey Minson, *Questions of Conduct: Sexual Harassment, Citizenship, Government*, Londres: Macmillan, 1993.

[20] Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, traducción de Barbara Foxley, Londres: J. M. Dent, 1974, pág. 254. [*Emilio o la educación*, en *Obras selectas*, Buenos Aires: El Ateneo, 1966.]

permitiera el alineamiento más estrecho de sus principios codificados de justicia (Derecho) con las exigencias de la naturaleza (Conciencia). Eso posibilitaría cierto grado de autenticidad en las relaciones interpersonales, sin negar la necesaria deformación del yo natural como consecuencia de la entrada del sujeto en la sociedad. Había que deplorar el artificio y la teatralidad de la ciudad porque eran incompatibles con esa lucha por la autenticidad subjetiva. No sólo conducían a la corrupción de la moral y la cultura (*mœurs*), sino que eran contrarios a la naturaleza. La cuestión que tenía que dirimir la política no era sólo cómo arbitrar entre el bien público y el hedonismo egoísta sino, habida cuenta del conflicto irresoluble entre naturaleza y sociedad, cómo crear buenos ciudadanos.

Al establecer un vínculo entre los códigos y las conductas públicas de las ciudades y el repertorio subjetivo de acción y autocomprensión al alcance de los ciudadanos, Rousseau fue uno de los más perceptivos entre los primeros teóricos del urbanismo y la política modernos.[21] No obstante, despreciaba el cosmopolitismo de París y la actitud de sus habitantes que, como cosa de todos los días, disfrazaban su verdadera naturaleza. No podía soportar la imposibilidad de saber con certeza quién era un ciudadano y quién un hombre de mundo.

«Los hombres con quienes hablamos no son en absoluto aquellos con quienes nos comunicamos. Sus sentimientos no proceden del corazón, su discernimiento no está en el carácter, sus palabras no reflejan sus pensamientos. Sólo se advierte en ellos la apariencia (. . .) Hasta hoy he visto muchas máscaras; ¿cuándo veré el rostro de los hombres?».[22]

[21] Richard Sennett, *The Fall of the Public Man*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974, pág. 115. [*El declive del hombre público*, Barcelona: Península, 1979.]

[22] Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, citado en Charles E. Ellison, «Rousseau and the modern city: the politics of speech and dress», *Political Theory* 13(4), 1985, pág. 507. [*Julia, o La nueva Eloísa*, Buenos Aires: Futuro, 1946.]

Su repugnancia moral ante la mascarada de la gran ciudad no era una simple metáfora. El ataque más sostenido de Rousseau contra el cosmopolitismo y su defensa más apasionada de un estricto republicanismo cívico fueron suscitados por la sugerencia del enciclopedista d'Alembert de que Ginebra se beneficiaría con la creación de un teatro.

D'Alembert sostenía que el comportamiento civilizado podía aprenderse con el ejemplo pedagógico de las representaciones teatrales. Para Rousseau, esto era absurdo y asqueante. El artificio evidente en las representaciones de hombres (y especialmente de mujeres) de mundo —¡para no mencionar la moral de actores y actrices!— no implicaba refinamiento sino corrupción. La presentación del yo en el mundo cosmopolita de París no permitía la expresión de una naturaleza interior. Era un obstáculo a la existencia de relaciones intersubjetivas francas. En este drama, la honestidad y la autenticidad se sacrificaban por el vistoso premio de la reputación.

«En una gran ciudad, llena de gente intrigante y ociosa sin religión ni principios, cuya imaginación, depravada por la pereza, la inactividad, el amor al placer y las grandes necesidades sólo engendra monstruos y sólo inspira crímenes; en una gran ciudad (. . .) *mœurs* y honor no son nada porque cada cual, ocultando fácilmente su conducta al escrutinio público, no muestra de sí sino su reputación».[23]

Para disipar esta opacidad e ilegibilidad de los otros, Rousseau quería hacer transparentes las relaciones sociales. Le habría gustado que todos los funcionarios usaran insignias o emblemas indicativos de su rango o posición, para que al menos no existieran dudas sobre *qué* eran.[24] En la gran ciudad —se irritaba—, ¿cómo es posible saber *quiénes* son realmente los extraños si no podemos creer en

[23] Jean-Jacques Rousseau, «Letter to d'Alembert», citada en Sennett, *The Fall*, *op. cit.*, 1973, pág. 118.
[24] Véase Ellison, «Rousseau and the modern city», art. cit., pág. 526.

la sinceridad de sus cortesías, y ni siquiera de sus intimidades?

«La gente viene a mi encuentro llena de amistad; me hacen objeto de mil amabilidades; me prestan toda clase de servicios. Pero justamente de eso me quejo. ¿Cómo puede alguien convertirse de inmediato en amigo de un hombre a quien no ha visto nunca antes? El verdadero interés humano, la sencilla y noble efusión de un alma honesta, hablan un lenguaje muy diferente de las insinceras demostraciones de cortesía (y las falsas apariencias) exigidas por las costumbres del gran mundo».[25]

Para contrarrestar la mascarada de falsas apariencias de la ciudad, Rousseau estaba dispuesto a apoyar la imposición de una transparencia completamente tiránica. Todo ciudadano debía estar sometido en todo momento a la vigilancia del gobierno, el cotilleo de los círculos de mujeres y la voz interior de la conciencia. En una pequeña ciudad ejemplarmente republicana como Ginebra, «las autoridades tienen siempre a todo el mundo bajo su mirada». Paradójicamente, por «estar siempre a la vista del público y criticarse unos a otros desde que nacen», los individuos están libres de la presión de la «opinión pública» y, por lo tanto, son más capaces de desarrollarse y madurar.[26] Despojados de las máscaras de la moda, el artificio y el anonimato, deben volcarse por fuerza a sus recursos naturales internos, lo cual produce un terreno más fértil para el cultivo de buenos ciudadanos.

Ese, entonces, era el sueño rousseauniano de transparencia del yo para sí mismo y para los otros que revolucionó la política europea.

«Era el sueño de una sociedad transparente, visible y legible en cada una de sus partes, el sueño de que ya no existiera zona alguna de oscuridad, zonas establecidas por los

[25] Jean-Jacques Rousseau, *Julie*, citado en Sennett, *The Fall*, *op. cit.*, pág. 119.

[26] Rousseau, «Letter to d'Alembert», citada en John Hope Mason, *The Indispensable Rousseau*, Londres: Quartet, 1979, pág. 129.

privilegios del poder real o las prerrogativas de alguna corporación, zonas de desorden. Era el sueño de que cada individuo, cualquiera fuera la posición que ocupase, pudiera ver toda la sociedad, el sueño de que los corazones de los hombres se comunicaran, que su visión estuviese libre de obstáculos y que la opinión de todos reinara sobre cada uno».[27]

Es indudable que Foucault acierta en esta evaluación de la voluntad de transparencia de Rousseau y su relación con el nuevo fenómeno de la «gubernamentalidad». Las técnicas de vigilancia, un interés pastoral en las capacidades de la población y la fuerza de la opinión pública contribuyeron a dar forma al terreno social y político de la ciudad del siglo XIX.

No obstante, pese a la tendencia al totalitarismo existente en la fantasía de la transparencia absoluta, sería erróneo ver únicamente la infancia del Gran Hermano en la reacción de Rousseau ante la ciudad. Puesto que, contradictoriamente y sin duda pese a sí mismo, Rousseau era también un hombre de mundo. Por más vehemencia que pusiera en denunciar a París y alabar a Ginebra, la historia que narra en las *Confesiones* es la de un joven inexperto que abandona una ciudad provinciana emocional e intelectualmente sofocante, completa su educación sentimental a través de una serie de aventuras y por fin se hace un nombre en la ciudad capital. ¿No es ese el programa general de la narrativa del *Bildungsroman* del siglo XIX? ¿Y no entraña, por lo tanto, una imagen diferente de la metrópoli? Por artificial e ilegible que fuera, para más de un joven héroe de ficción, como para Rousseau, la gran ciudad ofrecía un campo de posibilidades liberadoras. En ella estaban los placeres urbanos de las plazas y los cafés, los encuentros fortuitos con extraños, el *frisson* de la aventura amorosa y la intriga política, la oportunidad de labrarse una reputación en la comunidad de las letras o el mundo del teatro. Su anonimato podía ser cruel,

[27] Michel Foucault, *Power/Knowledge*, edición de Colin Gordon, Brighton: Harvester Press, 1980, pág. 152.

sus zonas oscuras podían albergar peligros ocultos, pero la ciudad proporcionaba al menos el espacio para la autoformación y la autocreación, para la experimentación y el cambio.

Leer las *Confesiones* es como subirse a una montaña rusa, mientras Rousseau refiere sus triunfos, sus desdenes reales o imaginados y el sainete de sus humillaciones, a menudo autoinflingidas. ¿Podría ser que estas extraordinarias vicisitudes fueran sintomáticas del modo como Rousseau, con toda su ambivalencia, representó la incómoda relación entre el ciudadano y el hombre de mundo? Ambos son tipos característicamente modernos y, por definición, urbanos. Pero uno y otro procuran curar o aliviar la herida de la civilización de diferente manera. El ciudadano, no sin dolor y sacrificio, adhiere a los consuelos ascéticos de la virtud cívica como un medio de entablar relaciones personales psicológicamente auténticas. El hombre de mundo persigue una ética distinta, pero no necesariamente menos exigente: el cultivo —y quizá la creación— cada vez más estético del yo. Rousseau, sin duda, se comprometió moral e intelectualmente con el primero. Hacia fines del siglo XIX, empero, su idea de una naturaleza interior primordial había sido sustituida en gran medida por un nuevo sentido de la interioridad: ya no una naturaleza deformada por la sociedad, sino el único espacio defendible de una autenticidad amenazada por la obliteración.

El hombre moderno

Un ejemplo aparentemente trivial puede ilustrar este cambio. Se trata de la cuestión de cómo debe vestir un hombre de mundo. El propio Rousseau admitía ser un desaliñado pero, de manera característica, defendía su desaliño en términos éticos. Consideraba no sólo ofensivos sino inconvenientes el ornamento excesivo y los atuendos no funcionales, u «oropel en la vestimenta», pues le cortaban las alas. «A fin de conservar la mayor libertad posible, al

moverme entre otros hombres, querría estar vestido de tal manera que en cualquier rango pareciera hallarme en mi lugar y no sobresaliera en ninguno», declaró. «De ese modo sería más dueño de mi conducta y tendría siempre a mi alcance los placeres de todas las condiciones».[28] Aunque esta opacidad deliberada es en su caso inconsistente con la transparencia que quería imponer a los demás, apunta a una ulterior presentación modernista del yo masculino. Hacia 1908, la excentricidad de Rousseau se había convertido en norma para el arquitecto austríaco Adolf Loos.

«La persona que anda por ahí vestido con un traje de terciopelo no es un artista sino un bufón o simplemente un decorador. Nos hemos vuelto más refinados, más sutiles. Los hombres primitivos tenían que diferenciarse mediante el uso de diversos colores; el hombre moderno necesita su ropa como una máscara (. . .) Su individualidad es tan fuerte que ya no puede expresarla en la vestimenta. La ausencia de adorno es un signo de vigor intelectual. El hombre moderno (. . .) concentra su facultad de invención en otras cosas».[29]

Esas «otras cosas» conciernen menos al despliegue del rango o la reputación que al cultivo defensivo de una autenticidad interior. En este punto nos encontramos en el paisaje mental de la metrópoli analizada por Georg Simmel. Para el hombre moderno, en contraste con el hombre rousseauniano, la batalla consiste en «preservar la autonomía e individualidad de su existencia frente a fuerzas sociales abrumadoras», resistirse a «ser nivelado hacia abajo y gastado por un mecanismo sociotecnológico».[30]

El resultado de este conflicto, sugiere Simmel, fue una hiperinflación del individualismo. El hombre moderno

[28] Rousseau, *Emile*, citado en Ellison, «Rousseau and the modern city», art. cit., pág. 518.

[29] Adolf Loos, «Ornament and crime», citado en Beatriz Colomina, *Privacy and Publicity: Modern Architecture as Mass Media*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1994, pág. 35.

[30] Georg Simmel, «The metropolis and mental life», en K. H. Wolff, ed., *The Sociology of Georg Simmel*, Nueva York: Free Press, 1950, pág. 409.

dedica su poder de invención a ocultar del mundo su percepción de un yo íntimo e interno. La máscara romana de identidad y distinción desapareció hace mucho. Hoy una máscara de anonimato esconde la diferencia y de ese modo protege un sentimiento de identidad.[31] Para Simmel, Loos y otros hombres de mundo modernistas, un exterior trivial es una táctica estética que vuelve contra sí mismas todas las tecnologías y narrativas impuestas del yo.

«El lugar común es de buen tono en la sociedad (. . .) Es de mal gusto ganar notoriedad a través de alguna expresión individual singular (. . .) La obediencia a los criterios del público general en todos los aspectos externos [es] el medio consciente y deseado de reservar los sentimientos personales y el gusto».[32]

«¿Cómo debemos vestirnos?», se pregunta Loos. «Como modernos», se contesta. Y eso significa crear una superficie ilegible. «Uno viste modernamente cuando menos sobresale». Loos adopta la concepción nietzscheana de que la «notable antítesis entre un interior que no corresponde a ningún exterior y un exterior que no corresponde a ningún interior» es lo que hace moderno a un hombre. Las máscaras de la vida pública ya no son ni miméticas ni indicativas. «Nadie se atreve a aparecer tal como es, sino que se enmascara como un hombre culto, un erudito, un político (. . .) La individualidad se retiró al interior: desde afuera se ha vuelto invisible».[33]

Loos siguió esta lógica de la interioridad incluso en su arquitectura. Las casas deberían ser como los hombres de mundo. Sus exteriores tienen que mostrar una cara indiscernible al mundo, tan estandarizada como un esmoquin. «La casa no tiene que revelar nada al exterior —insistía—; toda su riqueza debe manifestarse, en cambio, en el

[31] Véase Colomina, *Privacy and Publicity*, *op. cit.*, pág. 37.

[32] Georg Simmel, «Fashion» (1904), citado en *ibid.*, pág. 273.

[33] Friedrich Nietzsche, «On the uses and disadvantages of history for life», citado en *ibid.*, págs. 32, 8. [*Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid: Edaf, 2000.]

interior».[34] Adentro, todas las líneas de visión se dirigían al interior de la casa, no hacia la ciudad. Con frecuencia, sus ventanas eran opacas o tenían cortinas. Los sofás apuntaban resueltamente sus respaldos hacia ellas.

Simmel explicaba este apartamiento del mundo o vuelco hacia el interior doméstico, una vez más, en términos del carácter defensivo esencial del estilo. Rodearse de los accesorios de moda del *Jugendstil*, que era a la vez personal y compartido con una comunidad de gusto más amplia, representaba «un contrapeso y una cobertura» contra «el exagerado subjetivismo de estos tiempos». La estilización obsesiva del interior doméstico no era tanto un medio de autoexpresión como un síntoma de autoprotección.

«Lo que empuja a la gente con tanta fuerza hacia el estilo es la liberación y el enmascaramiento de la personalidad que es su esencia. El subjetivismo y la individualidad se han acelerado casi hasta el punto de ruptura y en las creaciones estilizadas de la forma (. . .) se mitiga y modera esta individualidad extrema para convertirla en algo general y más universal».[35]

El hombre moderno ejerce su facultad de invención menos en un dandismo que en el cultivo de un mundo interior. Un mundo que no sólo es *privado*, sino que contiene un sentido recién incorporado de *intimidad*, evidente en el estilo de una habitación pero también, y sobre todo, en el mundo de la psique.

En su ensayo sobre la moda, Simmel utiliza una imagen que hace eco a la máxima de Loos de que «toda la riqueza debe manifestarse en el interior». «En lo alto de una vieja casa flamenca», señala, «podemos leer la inscripción mística: hay más dentro de mí».[36] La implicación es que

[34] Adolf Loos, «Architecture» (1910), citado en *ibid.*, pág. 274.

[35] Georg Simmel, «The problem of style» (1910), citado y analizado en David Frisby, *Fragments of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1985, pág. 101. [*Fragmentos de la modernidad: teoría de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid: Visor, 1992.]

[36] Citado en Colomina, *Privacy and Publicity*, *op. cit.*, pág. 35.

detrás de la máscara del anonimato masculino, como también detrás de la fachada de la casa, se encuentran la complejidad, la profundidad y la plenitud. La máscara, como la obsesión por el estilo doméstico, representa una reacción fóbica contra la hiperactividad y la estimulación excesiva de la metrópoli moderna. Quitémosla, y encontraremos al verdadero hombre. Pero, desde luego, aquí es donde empezamos, con la broma de O. Henry de que detrás de la imagen sólo hay imaginación. El yo es siempre y únicamente imaginario, y se forma en el juego del despliegue y el reflejo en la vida pública.

Un cínico, en consecuencia, podría ver la ropa de un hombre moderno como una forma no demasiado sutil de publicidad. Aun cuando el exceso espléndido haya dejado paso a la despreocupación surrealista del traje y el bombín de Magritte o la semiótica demótica de Gap, ese exterior anodino se presenta hoy como la promesa de una extraordinaria riqueza interior. En ese sentido, la ropa de los hombres sigue siendo una exhibición de autoridad. Ese es el doble *bluff* de la masculinidad moderna: la afirmación de la autoridad por medio de su desaprobación manifiesta. No necesitamos insignias de cargos ni uniformes pomposos, protestamos con desdén. La única autoridad que reivindicamos es la autenticidad de quienes realmente somos. Pero esa autoridad, aunque irónica, aunque austera, es no obstante una impostura. El falo sigue siendo un fraude. «Si el pene fuera el falo, los hombres no necesitarían plumas, corbatas o medallas», comenta la analista lacaniana Eugénie Lemoine-Luccioni. Tal vez se equivoque respecto del estilo, pero su inferencia es válida. «Así, la ostentación [*parade*], como la mascarada [femenina], traiciona un defecto: nadie tiene el falo».[37]

¿Sugiere este argumento que el hombre de mundo moderno compra su ropa nueva al mismo sastre que el emperador? No del todo, porque eso significaría otra vez que cuando nos sacamos la ropa, encontramos al verdadero

[37] Citado en Stephen Heath, «Joan Riviere and the masquerade», en Victor Burgin, James Donald y Cora Kaplan, eds., *Formations of Fantasy*, Londres: Methuen, 1986, pág. 56.

hombre, por insignificante que sea. Coincido con Lacan. El yo no es otra cosa que «la superposición de varias chaquetas tomadas del revoltijo de su departamento de utilería».[38] Debajo de la ropa del hombre de mundo —detrás de la máscara— no hay *nada*. Aun así, esta masculinidad no es del todo un embuste. Esa nada es, una vez más, la necesaria nada contra la cual seguimos chocando, la abstracción que es el sujeto, el lugar vacío que hace posibles la apariencia, la conducta y la conciencia. Ser un ciudadano, ser un hombre de mundo, ser una persona: no se trata de identidades, sino de actuaciones.

Ahora bien, estas actuaciones están, desde luego, fundamentalmente implicadas en la lógica de la diferenciación sexual. Por eso la metáfora de la mascarada se usó sobre todo en años recientes para teorizar la experiencia de ser una mujer en un mundo de hombres. En estos últimos tiempos, de Lacan en adelante, varios autores tomaron lo afirmado por Joan Riviere a fines de la década de 1920, cuando dijo que la femineidad y la mascarada, «ya sean radicales o superficiales (...) son lo mismo», a fin de explicar la naturaleza excesiva, fetichista o paródica de la autopresentación femenina. La mascarada, sugieren esos autores, abarca la dislocación entre subjetividad y rol, y el carácter de actuación del yo de género.[39] La amplitud comparativa del yo como actuación, y por lo tanto las posibilidades del travestismo y otras tácticas subversivas, se aprovecharon como modos de socavar la tendencia al esencialismo existente en la noción de identidad. Las mujeres siempre encontraron maneras de salir al mundo.

[38] Citado en Silverman, *Male Subjectivity*, *op. cit.*, págs. 6-7.

[39] Véase Riviere y Heath, en Burgin *et al.*, *Formations of Fantasy*, *op. cit.* También los ensayos sobre la mascarada de Mary Ann Doane, *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, Londres: Routledge, 1991.

Ciudadanos y diferencia

¿Cuáles podrían ser las consecuencias de estos argumentos para una noción de la ciudadanía y la individualidad? Algunas cuestiones y posibilidades iniciales se presentan por sí mismas.

Para empezar, no es difícil ver que la imagen rousseauniana del yo natural que se deforma cuando se ve obligado a dar su conformidad a la Voluntad General de la sociedad, la imagen schilleriana de la herida infligida por la civilización y la imagen freudiana de la castración simbólica son variaciones sobre un mismo tema. Las tres comparten un modelo del yo que se constituye en la alienación porque está sujeto a la autoridad del Otro: el Legislador para Rousseau, la Cultura para Schiller, el Nombre-del-Padre para Freud. Ese modelo explica el reconocimiento de uno mismo como no todo, y por lo tanto el deseo de identificación enunciado en términos de un significante amo.

Dada esta estructura moderna (posiluminista) de la subjetividad, podríamos preguntarnos qué tipo de mascarada es la ciudadanía. ¿Cómo sube el sujeto vacío y carente de la democracia al escenario de ese teatro que es la sociedad civil? Con un intenso compromiso imaginario con la participación política y una creencia apasionada en la importancia vital del rol, es a menudo la respuesta. A continuación tenemos un ejemplo tomado al azar de esa actitud, expresada en este caso por David Marquand:

«el mensaje central del republicanismo cívico es que el yo sólo puede desarrollar todo su potencial y aprender a cumplir sus obligaciones con otros yos por medio de la acción en el ámbito público de una ciudad libre: que la política es a la vez una actividad civilizada y civilizadora; que es, de hecho, la actividad más civilizada y civilizadora en que pueden tomar parte los seres humanos».[40]

[40] David Marquand, «Civic republicans and liberal individualists: the case of Britain», *Archive of European Sociology* 32, 1991, pág. 343.

En esta ética romántico republicana[41] está implícita, y sostiene su mascarada, una trama fantasmática en la cual la realización del yo se vincula al anhelado desarrollo de la sociedad como una comunidad racional y no conflictiva. El reconocimiento de esa trama como una fantasía (lo cual no significa trivializarla) debería permitirnos examinar cómo hombres y mujeres fueron autorizados a llevar a la práctica diferentes maneras de hacer política, de la misma forma que el espacio simbólico de la ciudad permite o prohíbe diferentes modos de aparición en público.

Sin embargo, Renata Salecl da un paso más radical y ve en la mascarada sexualmente diferenciada de la ciudadanía pruebas adicionales de que esta denota un lugar vacío. Al igual que las mujeres, los hombres no pueden *ser* ese espacio simbólico. Antes bien, las representaciones masculina y femenina de la ciudadanía encarnan diferentes maneras de experimentar la imposibilidad de la identidad.

«"Masculino" y "femenino" son (. . .) los dos modos del *fracaso* del sujeto en su intento por alcanzar la plena identidad de Hombre. Juntos, "Hombre" y "Mujer" no forman un todo, dado que *cada uno de ellos ya es en sí mismo un todo fallido*».[42]

A continuación, Salecl distingue dos lógicas de la ciudadanía. La primera, «masculina», es una lógica de la universalidad. Es decir: «todas las personas tienen derechos, con la excepción de quienes están excluidos de esa universalidad (por ejemplo, mujeres, niños, extranjeros, etc.)». En contraste, en una lógica «femenina», «no hay nadie que no tenga derechos; vale decir, todo el mundo, considerado individualmente, los posee, pero precisamente debido a ello no podemos decir que la gente como tal los tenga». Este aspecto destaca la importancia de no confundir la posición del sujeto con la identidad del ciudadano. La afirma-

[41] La expresión es de Minson.

[42] Salecl, *The Spoils of Freedom*, *op. cit.*, pág. 116.

ción de que nadie debe carecer de derechos «significa que nadie puede poseerlos universalmente».[43]

Esto me lleva a preguntarme si una política de la identidad, entendida como una demanda de reconocimiento (y apoyo) del Estado a un grupo autodefinido, se incluiría en la lógica masculina o femenina de Salecl. En la medida en que la afirmación de la identidad colectiva como garantía de los derechos de ciudadanía todavía se funda en la lógica rousseauniana de la política como el puente de regreso a esa identidad primordial, sospecho que la lógica es masculina.

Si así fuera, ¿cómo sería posible imaginar, entonces, una política emancipatoria al margen de la lógica de lúcido autoconocimiento e identidad auténtica? ¿Qué significaría vivir sin el mito reconfortante del yo como verdad última?

Para empezar, significaría aceptar la naturaleza inevitablemente ficcional de la identidad y la otredad del yo. Si quitamos todas las máscaras de la actuación social, ¿qué encontraremos? Nada único, nada natural, sugiere Lévi-Strauss en su introducción a la obra de Mauss, pero sí, no obstante, un potencial para la acción.

«Si descendemos a los datos del inconsciente, la extensión de nuestra comprensión, por decirlo así, no es un movimiento hacia nosotros mismos; llegamos a un nivel que nos parece extraño, no porque albergue nuestro yo más secreto, sino porque (mucho más normalmente), sin exigirnos salir de nosotros mismos, nos permite coincidir con formas de actividad que son a la vez *nuestras* y *ajenas*».[44]

Vista bajo esta luz, la emancipación no sería la recuperación o liberación del verdadero yo, sino una inquietante percepción del yo como contingente. Esa es la experiencia de libertad que Gianni Vattimo define apropiadamente

[43] *Ibid.*, pág. 133.

[44] Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Works of Marcel Mauss* (1950), Londres: Routledge and Kegan Paul, 1987, pág. 35. [«Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociología y antropología,* Madrid: Tecnos, 1979.]

como «una oscilación constante entre pertenencia y desorientación». Experiencia que abarca la historicidad y la finitud de la subjetividad. A pesar de lo cual es, genuinamente, libertad. Vattimo cita a Nietzsche. Es la libertad de «seguir soñando y saber que estamos soñando».[45]

El ciudadano y el monstruo

¿Cuál es la relación entre el ciudadano y el hombre de mundo? Son parientes lejanos ligados por un lazo de afecto, al parecer, si nos atenemos al comienzo de *El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde* (1886), de Robert Louis Stevenson.[46] Todos los domingos, ese ciudadano ejemplar, «el señor Utterson, abogado», y «el señor Richard Enfield, su pariente lejano, el conocido hombre de mundo», pasean juntos por Londres. Para ambos hombres, estas caminatas en gran medida silenciosas son «la joya más preciada de la semana».

Es Enfield quien da a Utterson la primera información sobre Hyde, al que vio una vez pisotear a una niña a las tres de la mañana. El recuerdo surge cuando dan con una puerta de aspecto siniestro. Por ella había visto Enfield desaparecer a Hyde, aunque omite reconocerla como la entrada trasera de la casa del doctor Jekyll. Sabe que Hyde tiene algún derecho sobre este, pero no puede imaginarse de qué se trata.

El hombre de mundo ve las cosas terribles que pueden pasar en la ciudad durante la noche. Pero en definitiva es el hombre de ley quien descubre su significación. Utterson recibe los documentos que permiten contar la historia, y finalmente es él quien rompe la puerta que da acceso al laboratorio de Jekyll para confirmar la espantosa verdad. El secreto es, desde luego, la no-identidad de Jekyll.

[45] Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, Cambridge: Polity Press, 1992, pág. 8. [*La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.]

[46] Agradezco a Chris Blake por recordarme ese pasaje y su significación.

Este desdoblamiento del yo sugiere una perspectiva menos sanguínea de la relación entre el ciudadano y el hombre de mundo. La escisión no es entre el buen Jekyll y un Hyde malo. Este es totalmente malo, es cierto, pero para Jekyll encarna el deseo de representar al hombre de mundo más de lo que puede permitírselo un médico respetable. El peor de los defectos de juventud de Jekyll había sido «cierta disposición jovial e impaciente, como la que hizo la felicidad de muchos, pero que me parecía difícil conciliar con mi imperioso deseo de llevar la cabeza bien alta y mostrar al público un semblante más grave que el corriente». De allí la represión, o al menos la mascarada: «Ocultaba mis placeres». Y de allí la escisión ya latente en Jekyll, la «profunda duplicidad de [su] vida».

Por lo general, esas angustias podrían haberse desplazado o proyectado en el Otro, en la Mujer.[47] En este *Extraño caso*, sin embargo, no hay personajes femeninos de importancia. La angustia fundadora de la sexualidad masculina se vuelve sobre sí misma y produce a Hyde como encarnación de la perversión, como abyección, como ruina de «la fortaleza misma de la identidad». La tensión entre el ciudadano y el hombre de mundo revela su papel constitutivo de la sexualidad masculina moderna. Sus polos magnéticos son las exigencias de la virtud cívica y el hedonismo nocturno de la ciudad.

Unos veinte años después de *Jekyll y Hyde*, el mismo año en que Loos comentaba la mascarada defensiva de la ropa del hombre moderno y Simmel escribía su artículo sobre la moda, Freud publicó «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908):

«La experiencia nos enseña que en la mayoría de las personas existe un límite más allá del cual su constitución no puede satisfacer las exigencias de la civilización. Todos aquellos que desean demostrar mayor nobleza que la permitida por su constitución caen víctimas de la neurosis;

[47] Sigo aquí el análisis que hace Heath del relato. Véase Stephen Heath, «Psychopathia sexualis: Stevenson's *Strange Case*», *Critical Quarterly* 28(11/12), 1986.

habrían sido más saludables si les hubiese resultado posible ser menos buenos».[48]

Este es un recordatorio, por si lo necesitáramos, de que pese a su historicidad y contingencia, las estructuras de la personalidad tienen verdaderos efectos psicológicos y somáticos. Su historia es también la historia de la compulsión erótica y el trastorno emocional.

Sin embargo, demostraríamos que no hemos entendido las cosas si redujéramos a Jekyll y Hyde a un caso de «enfermedad mental». Hyde *es* monstruoso, y es un monstruo cabalmente moderno. Para sugerir que el proyecto de la Ilustración no llegó a buen puerto, Slavoj Žižek utiliza la analogía del bebé y el agua del baño. Filósofos como Rousseau querían liberarse de toda la mugre de la civilización corrupta a fin de recuperar a la criatura saludable, impoluta y natural del yo. Durante el proceso, no sólo se las ingeniaron para deshacerse del bebé. En su lugar, se encontraron con un residuo monstruoso: todos esos monstruos, desde la creación de Frankenstein hasta los muertos vivos de los centros comerciales de George Romero, que documentan la «dimensión específica de lo misterioso que surge con la modernidad».[49] El puro «sujeto de la Ilustración», concluye Žižek, «es un monstruo que da cuerpo al excedente que escapa del círculo vicioso de la relación con el espejo».[50]

Aquí reside el peligro de tratar de llenar el lugar vacío de la subjetividad, en vez de aprender a vivir con un yo cuyas identidades fugaces se conjuran en el ineludible juego de las imágenes y los reflejos. La búsqueda del autoconocimiento lúcido o la autorrealización absoluta puede desatar a Hyde, aquello que debería haber permanecido ocul-

[48] Citado en *ibid.*, pág. 97. [«La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna», en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 24 vols., 1978-1985, vol. 9, 1986.]

[49] Mladen Dolar, «I shall be with you on your wedding-night», *October* 58, 1991, pág. 7.

[50] Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, Londres: Routledge, 1992, pág. 136. [*¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1994.]

to. Los monstruos de la Ilustración nos recuerdan por qué, por la misma razón, deberíamos aprender a respetar la opacidad de los otros. Los comunitaristas nos dicen que todos los rincones y grietas del cuerpo social deben «abrirse de par en par a la política» (Roberto Unger) o que es preciso disolver la opacidad de los participantes en la vida social (Michael Sandel).[51] ¿Resultaría ello en la armonía mutua y la racionalidad perspicaz de una utopía rousseauniana? ¿O acaso no son esas exhortaciones otra cosa que la elevación del narcisismo a la categoría de principio político? La fantasía de la transparencia puede engendrar tantos monstruos como el sueño de la razón. Los buenos ciudadanos y los republicanos celosos deberían permitir que nosotros, imperfectos hombres y mujeres de mundo, tuviéramos algún espacio.

[51] Roberto Unger, citado en Minson, *Questions of Conduct*, *op. cit.*, pág. 193; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pág. 183 [*El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000]. Véase el análisis en Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990, pág. 230. [*La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra/Instituto de la Mujer, 2000.]